نویسندگان قرن بیستم فرانسه

۲

نشر ماهی

اریک برنز

میشل فوکو

بابک احمدی



نویسندگان قرن بیستم فرانسه

[۲]

میشل فوکو

با سپاس از همکاری:
پیروز قاسمی (دفتر ادبیات داستانی)
امیرحسین محمدیان • عباس اصفهانیان
انوشه صادقی‌آزاد • داود ایمانی‌کیا
طاهره امیری (کتاب‌خانه‌ی پارک‌شهر)
آرمان گودرزی • مصطفی زمانی‌نیا
و بیش از همه خشایار دیهیمی

برنز، اریک	Burns, Eric
میشل فوکو / اریک برنز؛ مترجم بابک احمدی. ـ تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۱.
۱۶۰ ص.: (نویسندگان قرن بیستم فرانسه؛ ۲).
ISBN 964-93333-8-X
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا. (فهرست‌نویسی پیش از انتشار.)
این کتاب ترجمه‌ی بخش "Micheal Foucault" از جلد ۱۳ مجموعه "European writers" می‌باشد.
کتاب‌نامه: ص. ۱۲۹ ـ ۱۳۹ .
نمایه: ص. ۱۴۱ ـ ۱۴۶ .
۱. فوکو، میشل، ۱۹۲۶ ـ ۱۹۸۴م. Micheal Foucault, ـ ـ نقد و تفسیر. الف. احمدی، بابک، ۱۳۲۷ ـ ، مترجم. ب. عنوان.
۴ن ۹ف /B۳۴۳۰	۱۹۴
۱۳۸۱
کتابخانه‌ی ملی ایران	۱۸۸۳۷ ـ ۸۱م



Michel Foucault
(1926 - 1984)

میشل فوکو

اریک برنز

مترجم
بابک احمدی



تهران
۱۳۸۱

نویسندگان قرن بیستم فرانسه

(سرپرست مجموعه: خشایار دیهیمی)

کتاب دوم



میشل فوکو

نویسنده	اریک برنز
مترجم	بابک احمدی
نمونه‌خوان	عبدالله مهرپیوند
چاپ اول	زمستان ۱۳۸۱
تیراژ	۱۵۰۰ نسخه
حروف‌نگار	نرگس صلواتی
صفحه‌آرا	شرکت نقش‌نگار
طرح جلد	حسین سجادی
لیتوگرافی	گرافیک گستر
چاپ متن	گنجینه چاپ تهران
چاپ جلد	حسام
صحافی	کهنمویی‌زاده



شابک ۹۶۴-۹۲۲۲۳-۸-X



نشر ماهی

این کتاب با استفاده از تسهیلات حمایتی وزارت ارشاد چاپ شده است.

نشر ماهی: تهران، خ انقلاب روبه‌روی سینما سپیده، پاساژ خیبری، موسسه‌ی مهر، طبقه دوم

تلفن و دورنگار: ۶۹۵۱۸۸۰

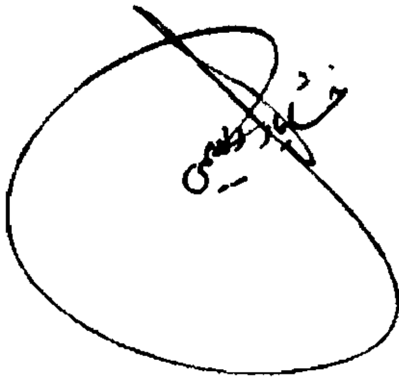
پیش‌گفتار

مجموعه‌ای که پیش روی دارید تلاشی است در ادامه‌ی مجموعه‌ی قبلی که با عنوان نسل قلم منتشر می‌شد و در ضمن مقدمه‌ای است برای کاری که باید بعداً انجام گیرد و آن انتشار دایرةالمعارف‌های نویسندگان کشورهای مختلف اروپایی و امریکایی به‌صورت کامل است که نمونه‌ای از آن تحتِ عنوان نویسندگان روس پیش‌تر انتشار یافته است. هدف از انتشار این مجموعه آشناکردن خوانندگان با فرهنگ کشورهای مختلف است که به‌صورت جامعی در ادبیات آن کشورها تجلی یافته است.

فرانسه یکی از تأثیرگذارترین فرهنگ‌ها و ادبیات‌ها را در مجموعه‌ی کشورهای اروپایی داشته و دارد. بسیاری از جریان‌های فکری، ادبی و فلسفی از فرانسه نشأت گرفته‌اند، و

خصوصاً اکثر جریان‌های پیشرو (آوانگارد) ادبی در قرن بیستم ریشه در فرهنگ و ادبیات فرانسوی دارند.

امیدواریم مجموعه‌ی حاضر از همه‌ی این جنبه‌ها مورد استفاده‌ی خوانندگان قرار گیرد. لازم به توضیح است که برخی از عناوین این مجموعه پیش‌تر در مجموعه‌ی نسل قلم انتشار یافته‌اند که اکنون نایابند و از این جهت تجدید چاپ آنها ضروری می‌نمود. عناوین دیگر تازه‌اند و برای نخستین‌بار انتشار می‌یابند. ضمناً در ارائه همین مجموعه نویسندگان قرن‌های نوزدهم، هجدهم، هفدهم و شانزدهم فرانسه هم انتشار خواهند یافت و اگر باز مجالی بود به همین ترتیب در مورد نویسندگان سایر کشورها هم اقدام خواهد شد.



توضیحات مترجم

درک بی‌مقدمه‌ی اندیشه‌ها و نوشته‌های فوکو دشوار است و استفاده‌ی فوکو از اصطلاحاتی کلیدی که خود معنایی خاص، ورای معنای عادی و جاری کلمه برای آن‌ها قائل است، این دشواری را دو چندان می‌کند. البته در خلال متنی که پیش رو دارید، نویسنده کوشیده است تا این اصطلاحات کلیدی را به‌تفصیل مورد بحث قرار دهد و از آن‌ها رمزگشایی کند. ولی از آنجا که به‌ناچار تعدادی از این اصطلاحات از همان آغاز، پیش از رسیدن به مبحث خاص آن اصطلاح، به‌تناوب مورد استفاده قرار گرفته‌اند، توضیحاتی ابتدایی شاید اندکی از دشواری کار خواننده بکاهد. با همین نیت، در اینجا کلیدی‌ترین اصطلاح، در اندیشه‌ی فوکو: discourse را که در متن به «سخن» برگردانده شده، با سابقه و پیشینه‌ی آن در چارچوبی ساده مورد بحث قرار

می‌دهیم و در خلال آن، به چند اصطلاح کلیدی دیگر فوکو: «بایگانی»، «صورتبندی دانایی» و «سوژه» نیز اشاره‌ای خواهیم داشت.

اصطلاح discourse («سخن»)، از دهه‌ی ۱۹۶۰ در علوم‌انسانی، هنر، و ادبیات کاربرد وسیعی پیدا کرد. تا پایان سده‌ی نوزدهم، «سخن» به معنای نظام ارایه‌ی بحث در مورد مسئله‌ای خاص به کار می‌رفت و محدوده‌ی آن تقریباً منحصر به نوشتار بود و تا حدودی به شیوه‌ی بیان (style) مربوط می‌شد. در زبان‌شناسی جدید، پس از فردینان دوسوسور، «سخن» به معنای کاربرد فردی زبان یا فعلیت‌یافتن زبان به کار رفت.

امروز در زبان‌شناختی انگلوساکسون، از «سخن» به‌عنوان «زمینه‌ی معنایی بحث» یاد می‌کنند و «سخن» را، هم عاملی زبان‌شناسانه و هم مرتبط به شیوه‌ی بیان شخصی می‌دانند که به نظام معنایی رشته‌ی گزاره‌ها شکل می‌دهد. نویسندگان مکتب «تحلیل سخن» (Discourse Analysis)، برخلاف چامسکی و پیروانش که اولویت را به توصیف دانش ما از نظام دستوری جمله‌ها و گزاره‌ها می‌دهند، برای اصل دیگری اعتبار قایل شده‌اند و آن اصل نهایی و زنده‌ای است که در هر ارتباط گفتاری و نوشتاری وجود دارد و به جمله‌ها معنا می‌بخشد. این اصل که هم به عناصر غیرزبانی (دنیای رخدادها و کنش‌ها) و هم به قاعده‌ها و قانون‌های زبان مربوط می‌شود، «سخن» خوانده می‌شود.

«سخن» در کارهای میخائیل باختین و پیروانش، معنایی فرازبانی دارد. باختین تحلیل زبان‌شناسانه‌ی مستقل از

واقعیت‌های عملی و اجتماعی را نادرست می‌داند. به گمان باختین و همفکرانش، زمینه‌ی اجتماعی، بخش جدایی‌ناپذیر از هر ارتباط کلامی است و معنای گزاره‌ها از راه فهم «سخن»، یعنی ادراک موقعیت گوینده، افق دلالت‌های معنایی و ارزشی که گوینده در آن جای دارد و شکل‌گیری تاریخی خود زبان قابل درک است.

میشل فوکو، محدوده‌ی «سخن» را حتا از این هم بسیار فراتر می‌برد. به‌نظر فوکو، «سخن» نقطه‌ی تلاقی و محل گردهمایی قدرت و دانش است. هر رشته‌ی خاص از دانش در هر دوره‌ی خاص تاریخی، مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های ایجابی و سلبی (پذیرنده و طردکننده) را دارد که معین می‌کند درباره‌ی چه چیزهایی می‌توان بحث کرد و درباره‌ی چه چیزهایی نمی‌توان وارد بحث شد. همین قواعد و قانون‌های نانوشته ــ که در عین حال بر هر گفتار و نوشتاری حاکمند ــ «سخنِ» آن رشته‌ی خاص در آن دوره‌ی خاص تاریخی هستند. مجموع «سخن‌ها»، «نظام سخن» را به وجود می‌آورند و از ترکیب «نظام سخن» در هر دوره، «صورتبندی دانایی» (epistème) حاصل می‌شود. پس بررسی و تحلیل «سخن» در حکم بازگشت به «صورتبندی دانایی» ویژه‌ی هر دوره است. بازگشتی از راه بررسی تفصیلی و تبارشناسانه، یعنی از راه دسترسی به اسناد (یادگارهای تاریخی) آن دوره که فوکو آن را «بایگانی» (Archive) آن «صورتبندی دانایی» می‌نامد. به این ترتیب فوکو معتقد است که این «سخن» است که در هر دوره، موضوع خود را معین می‌کند و «سخن» است که تعیین می‌کند مؤلف

پدیدآورنده‌ی «سخن» باشد. کاربست‌های سخنی (discursive practices) متفاوت در یک صورتبندی دانایی ویژه، موقعیت خاصی برای مؤلف یا ذهن اندیشنده یا سخنگو («سوژه») ایجاد می‌کند و «سوژه» امکان می‌یابد تا فقط به‌گونه‌ای خاص درباره‌ی چیزهایی خاص بنویسد و حرف بزند و این مطلقاً به معنای «بیان نظر خود» نیست. پس «سخن» را نمی‌توان بیان و تحقق اندیشه‌ها و حاصل آگاهیِ «سوژه» دانست، بلکه درست برعکس، «سخن» تمامیتی است که در آن پراکندگی و پاشیدگی «سوژه» آشکار می‌شود. این کاربست‌های سخن است که به واقعیت شکل می‌دهد و از این راه است که دانش در خدمت قدرت قرار می‌گیرد و به‌عکس هر دانشی از این راه، پیش‌فرض مناسبات قدرت را مطرح می‌کند و بدان سامان می‌دهد.

یادداشت مترجم

۱. نام کتاب‌های فوکو همه‌جا با عنوان اصلی آمده است، نه با عنوان ترجمه‌ی انگلیسی آن‌ها.

۲. تمام نقل قول‌ها از آثار فوکو، با متن اصلی مقایسه و براساس آن ترجمه شده‌اند.

۳. در معادل‌های واژگان که در پانویس‌ها آمده‌اند، نخستین واژه انگلیسی است چنانکه در رساله‌ی برنز آمده، و دومی فرانسوی است چنانکه در آثار فوکو آمده است.

۴. پانویس‌ها و پی‌نوشت‌ها همه از مترجم است.

هیچ چیزش در زندگی، برازنده‌تر از ترک زندگی نبود. جان‌سپردنش همچون جان‌سپردن کسی بود که نیک آموخته باشد که به هنگام مرگ، گرانبهاترین چیزش را همچون بی‌بهاترین چیز دور افکند.[1]

مرگ مؤلف

بنا به بیانیه‌ی پزشکی که هجده روز بعد [از مرگ میشل فوکو[2]] در روزنامه‌ی فرانسوی لوموند[3] در نهم ژوئیه‌ی ۱۹۸۴ منتشر شد:

> **میشل فوکو در درمانگاه ناهنجاری‌های عصبی بیمارستان لاسالپتریر[4] پاریس، به منظور آزمایش‌هایی در مورد علائم عصبی ناشی از عفونت خونی بستری شد. آزمایش‌ها عفونت‌هایی در مغز نشان دادند. درمان با آنتی‌بیوتیک در آغاز نتایجی مثبت داشت. در هفته‌ی دوم، فوکو چندان بهبود یافته بود که بتواند نخستین بررسی‌های دو کتاب آخرش را مطالعه کند. اما در روزهای بعد، وخامت حال فوکو هرگونه امیدی به درمان مؤثر را از بین برد و در ساعت یک و پانزده دقیقه‌ی بعدازظهر ۲۴ ژوئن ۱۹۸۴، میشل فوکو درگذشت.**

او پنجاه و هفت سال داشت.

رسم است وقتی که مجموعه‌ای از نوشته‌ها یا فعالیت روشنفکرانه‌ای را بررسی می‌کنند، از زندگی مؤلف آغاز کنند و نه از مرگش. این رسم نمایانگر و بازتاب این باور است که معنا یا گوهر یک

عمر تلاش را باید در شخصیت، نیت‌ها و تجربه‌های کسی بازیافت که مؤلف آن آثار شناخته می‌شود. اما همانطور که تعدادی از نویسندگان، همان زمان به‌اشاره گفتند، این مرگ میشل فوکوست که به‌گونه‌ای شایسته، مظهر آموزه‌های فکری او محسوب می‌شود. و به دلایلی بسیار چنین است. هر کس که با آثار فوکو آشناست، به‌سرعت در لحن غیرشخصی و خشونت یکنواخت آن گزارش پزشکی، مثالی خواهد یافت از گونه‌ای زبان ـ سخنِ* ناشناس، اداری و نهادیِ علوم انسانی، که فوکو اغلب در نوشته‌های خود به تحلیل آن می‌پرداخت. تحلیلی که ترکیبی یگانه بود از تاریخ، فلسفه و جدل که او آن را «دیرینه‌شناسی»** نامیده بود و یک‌بار به دلایلی ـ که اندکی جلوتر روشن خواهد شد ـ آن را «تاریخِ اکنون» توصیف کرده بود. و باز باید گفت که در اندیشه‌ی فوکو پیوندهایی ژرف‌تر میان مرگ و زبان وجود دارد. مایلم این دو مطلب [مرگ و زبان] را به‌منزله‌ی شیوه‌ای برای معرفی مقدماتی درون‌مایه‌های مرکزی کار فکری فوکو مورد بحث و بررسی قرار دهم.

این فقط بازی با واژگان نخواهد بود هرگاه خاطرنشان کنیم که مرگ فوکو یادآور تمامی دل‌مشغولی‌های پایدار آثار اوست: مسئله‌ی مرجعیت و اقتدار در فرهنگ مدرن یا آنچه مرگ مؤلف خوانده شده است. ناقد فرانسوی، رولان بارت[۵]، یک‌بار نوشت: «مؤلف، آنجا که شناخته شده باشد، همواره چونان گذشته‌ی کتابش به تصور می‌آید. کتاب و مؤلف به‌گونه‌ای خودکار در یک خط قرار می‌گیرند که به پیش از و پس از تقسیم می‌شود. فرض بر این است که مؤلف کتاب را می‌پروراند، یعنی پیش از کتاب وجود دارد، بدان می‌اندیشد، به‌خاطرش رنج می‌برد و زندگی می‌کند نسبت تقدم او با کارش، همچون نسبت پدری است با

* discourse / discours ** archeology / archéologie

فرزندش.»[۶] به عبارت دیگر، هنگامی که می‌کوشیم تا اثری را درک کنیم، از زندگی مؤلف آغاز می‌کنیم، زیرا به‌گونه‌ای ضمنی باور داریم که مؤلف به‌شکلی در اثر تکرار می‌شود یا «باز-حضور»* می‌یابد. به‌راستی بارت نشان داده است که برداشت ما از مؤلف و تألیف، چه رابطه‌ی نزدیکی با ایده‌ی بازحضور یافتن [و بازبیان کردن] دارد. فرض ما این است که حتا افسارگسیخته‌ترین آثار تخیلی یا فراواقعی‌ترین شکل‌های گریز به خیالپردازی، بیانگر هستیِ ذهنی مؤلفی است که داستان را نوشته است؛ دست‌کم در این معنای کمینه که حضور او را ثبت می‌کند. همان‌گونه که کودک، حضور پدر و مادرش را تکرار می‌کند، متن نیز، به باور ما، به شکلی خاص، حضور مؤلفش را مکرر می‌کند.

آنچه این باورها به‌گونه‌ای ضمنی پیش می‌کشند، این است که مؤلفان دارای اقتدار ذهنی کافی و چنان نیروی آفریننده‌ای هستند که خود را در سخن بیان کنند و حقیقت هستی خویش را در شکلی زبان‌شناسانه و روشنفکرانه ادامه دهند. فوکو تلاش داشت تا چنین پیش‌فرض‌هایی را رد کند. به‌نظر فوکو، مؤلف به هیچ‌وجه، گذشته یا پدر یا سرچشمه‌ی کارش نیست. او می‌گوید به جای اینکه مؤلف اثری ایجاد کند که بیانگر او شود، اثر به‌معنای واقعی، آفریننده‌ی مؤلف است و نیز سازنده‌ی این احساس ما، که مؤلف را ایجادکننده‌ی اثر بشناسیم.

فوکو آدمی فرهیخته و بسیارخوانده بود (گرچه خواننده‌هایش، گاه بسیار پراکنده و بی‌ربط بود) و چنانکه خود یک‌بار گفت، به «انجمن پنهانی بسیار پر شور و احساس دانایان بی‌مصرف» تعلق داشت. موضوع نوشته‌های تاریخی ـ فلسفی بت‌شکنانه‌ی او، بسیار گسترده بود: از

* re-presentation. این مفهومی است بسیار مهم در اندیشه‌ی بارت و به‌ویژه فوکو. در این کتاب به «حضورمجدد»، «بازحضور» و در بیشتر موارد به «بازنمود» و «بیانگری» ترجمه شده است.

تاریخ‌های دیوانگی و پزشکی تا ساختارهای دگرگونی‌پذیر دانش در فلسفه و علوم انسانی، از تاریخ مجازات تا تاریخ جنسیت و خویشتنداری*؛ از نقاشان، پدرکشان و پورنوگرافرها (بی‌آزرم‌نویسان و بی‌آزرم‌نگاران) تا حلقه‌ی رابط میان دانش، قدرت و دولت مُدرن.

فوکو در سراسر رشته‌ی چشمگیر کتاب‌ها و رساله‌هایش، با شکیبایی این نکته را مستند کرد که خویشتنی یا ذهنیت انسانی، تا چه حد شکستنی و ناپایدار است و چه محصول فرعیِ مشروطی است از ساختارها و جریان‌های فرهنگیِ به‌شدت محدود و متناهی و فراشخصی؛ شکل‌های اجتماعیِ گروهی که پیش و پس از ذهنیت‌های فردی وجود دارند و شاید بهترین حرفی که می‌شود درباره‌شان گفت این باشد که ماندگاری مداومی ندارند و تا آنجا وجود دارند که روزی به‌گونه‌ای اتفاقی دگرگون شوند. فوکو در برابر خوش‌بینی پنهان در واژگانی چون مؤلف، مرجعیت، اقتدار و بیانگری ــ رؤیایی از توانمندی و آفرینندگی، از تداوم معنا و حضور پایدار انسانی ــ در پی آن برآمد که محدودیت و تناهی تخفیف‌ناپذیری را مستند کند که بر هستی انسانی حاکم است. از این روست که مرگ، ارتباط ماتمباری با آثار او دارد. همانطور که یورگن هابرماس[۷] فیلسوف نوشته است:

> مرگ فوکو چنان غیرمنتظره و ناگهانی رخ داد که دشوار بتوان در برابر این فکر مقاومت کرد که غیرضروری‌بودن و خشونت آن، زندگی و آموزه‌های فیلسوف را مستند کرده است. حتا از فاصله‌ای دور نیز، رخدادی ناهنگام به‌نظر می‌آید که نیروی بی‌رحم زمان را ثابت می‌کند، قدرت رویدادگی که بی‌هیچ معنا یا جبروتی بر معنای زندگی هر انسان چیره می‌شود؛ معنایی که با زحمت و دشواری ساخته می‌شود. برای فوکو درک محدودیت و تناهی به انگیزشی فلسفی تبدیل شده است.[۸]

* self-discipline

فوکو که تاریخ‌نگار و فیلسوف محدودیت‌ها بود، از آنچه حضور انسانی را محدود و کوتاه می‌کرد، بیشتر متأثر می‌شد تا از ادعاهای افراد، مبنی بر اینکه موجد یا ادامه‌دهنده‌ی خود، تاریخ و معنای خود هستند.

فوکو یک‌بار درباره‌ی نویسنده‌ی پیشرو، ژورژ باتای[9] نوشت: «او کاملاً از آن امکان‌هایی که [حکم نیچه[10] درباره‌ی] مرگ خداوند برای اندیشه پدید می‌آورد و نیز از محال‌هایی که این حکم، اندیشه را بدان گرفتار می‌کند، باخبر بود». فوکو به‌راستی می‌توانست خود مصداق همین توصیف باشد. او با دقتی بیش از هر نویسنده‌ی دیگر پس از نیچه، تلاش کرد تا تمامی معناهای ضمنی این حکم را ــ که نه‌تنها خداوند مرده است، بل قاتل او، یعنی انسان نیز ناگزیر همراه با او مرده است ــ بیرون بکشد. زیرا همراه خدا، هر چیز خارج از قلمرو محدود و متناهی انسان نیز مُرد. هر چیزی که می‌توانست محملی برای ادعای انسان در مورد هویت، تداوم و معنا باشد. فوکو نوشت: «مرگ خداوند، با انکار حدّی که برای نامحدود قایل بودیم، ما را به وضعی رهنمون می‌شود که در آن هیچ چیز دیگر نمی‌تواند معرف جنبه‌ی بیرونی هستی شود.» منظور فوکو این بود که مرگ خداوند، انسان را درون محدوده‌ی هستی خود او زندانی کرد و همراه با نامحدودیت خداوند، همه‌ی جنبه‌های ممتاز و سرچشمه‌های اقتدارِ خارج از تجربه‌ی محدود و متناهی انسانی از میان رفت. با مرگ خداوند، تاریخ انسانی تابع «محدودیت ذاتی و حکمفرمایی بی‌حدّ و حصرِ 'حدّ و حصر'» شد.

فوکو درک تازه‌ی ما از محدودیت را با فوری‌ترین مسائل مدرنیته یکی کرد. او همچون بسیاری از نویسندگان، تاریخ پیدایش این مدرنیته را حدود انقلاب فرانسه دانست و از نظر او، این تاریخ همزمان بود با اغتشاشی غول‌آسا در رابطه‌ی انسان با اقتدار، سنت، فرهنگ و خودش

(بی‌آنکه ساده‌لوحانه انقلاب فرانسه را دلیل این اغتشاش بدانند). این اغتشاش «که در سده‌ی هجدهم آغاز شد و ما هنوز از چنگ آن رها نشده‌ایم، با نوعی بازگشت به شکل‌های محدودیت و تناهی که مرگ، بی‌شک تهدیدکننده‌ترین آن‌ها، ولی در عین حال کامل‌ترین آن‌هاست پیوسته است». آن‌سان که فوکو در زایش درمانگاه[۱۱] نوشت، آنچه در پایان سده‌ی هجدهم رخ داد، «نابودی واپسین حلقه‌ی رابط میان میرندگان و خدایان اولمپ بود، پایان نامتناهی روی زمین... که پس از آن، جهان مُهر محدودیت و تناهی خورد و در وضعی ناسازگار و میانجی جای گرفت که در آن 'قانون'، قانون خشن محدودیت حکمفرماست».

«مرگ خداوند» و حکمفرمایی تناهی که بر همین مفهوم مرگ خداوند استوار است، بیش از آنکه رخدادی متافیزیکی باشد، گونه‌ای دگرگونی بود در نظام فرهنگ و سخن انسانی که به‌نظر فوکو افق مدرنیته‌ی ما را تعریف می‌کند و فعلیت انسان و هرگونه درک از آن را به زمان حاضر (و در نتیجه به نسبیتی) محدود می‌کند که پشتوانه‌ای ندارد. با استناد به همین مطلب بود که فوکو، واژگان خاصش را برای توصیف طرح تاریخی یگانه‌اش برگزید و در موارد مختلف آن را «هستی‌شناسی فعلیت»، «آنالیتیک محدودیت و تناهی» و «تاریخ اکنون» نامید و باز بر همین مبنا بود که او بر این نکته پافشاری می‌کرد که باید هرگونه مفهومی از تاریخ را که گذشته را همچون علت یا سرچشمه‌ی زمان حاضر می‌داند، رها کنیم و باید هر گونه ادراکی از معنا را که مبتنی بر این تصور است که «حقیقتِ» بازنمودها در واقعیتی عینی است که این بازنمودها بازتاب بی‌چون و چرای آن هستند و همچنین هرگونه ادراکی از ذهنیت را به مثابه بیانی از هویتی اساسی که در آن نهفته است و بدان مشروعیت می‌بخشد، باید رها کنیم.

فوکو با پی‌گیری این نکته‌ها به‌گونه‌ای مصمم می‌خواست ماهیت قدرت در جامعه‌ی جدید را بشناسد؛ قدرتی که به‌نظر او از بیخ و بن با بلندپروازی‌های ذهنیت (سوبژکتیویته‌ی) انسانی ناسازگار است. از این لحاظ، کار فوکو تلاشی بود برای بازاندیشی ماهیت دانش، قدرت و ذهنیت انسانی، در پرتو محدودیت و مرگ. فوکو به‌جای مایه‌های رمانتیک قدیمی یعنی آفرینش، حقیقت و خویشتن، تحلیلی از علائم عینی قدرت، سخن و ذهنیت را نشاند. او احساسی جز تحقیر نسبت به اقتدار خویشتن‌های فردی نداشت و مُنکر «توان آفریننده‌ی آنان» و نیز «استعداد و ذوق آنان برای اختراع چیزی از خود و ابداعِ مفاهیم و نظریه‌ها، یا حقایق علمی از خود» بود. همانطور که او در پیشگفتار برگردان انگلیسی کتاب واژگان و چیزها[۱۲] (پرفروش‌ترین کتاب او در زمینه‌ی ساختارهای متغیر دانش در جوامع انسانی) نوشت: «مایلم بدانم که مگر اذهانِ بانیِ سخن علمی، خود از نظر وضع، کارکرد، قدرت ادراکی و توانایی‌های عملی، محکوم شرایطی نیستند که بر آنها حاکم و حتا چیره است؟»

فوکو در پی این تحقیق، برآن شد که توصیفی از قدرت ناب و نظام سخن، بدون ارجاع به چیزی فراتر از فضای تجربی که این نظام در آن وجود دارد و کار می‌کند، به‌دست دهد. مهم‌تر از همه، او بر این نکته پافشاری می‌کرد که مسئله این نیست که نظام از کجا می‌آید (سؤالی که به گمان او به شکلی تردیدناپذیر دینی است و مربوط به علم کلام)؛ بلکه این است که «نظام سخن» وجود دارد. با کنار گذاشتن اندیشه‌ی سرچشمه‌ها، برداشت فوکو را از جنب‌وجوش فرهنگ، شاید بتوان به راه‌بندان چپ‌اندرقیچیِ سواری‌ها همانند دانست: پیکربندی‌های متصلبی از قیدوبندهای فراهم آمده که با نیت هر یک از اجزای این

پیکربندی‌ها در تضاد است و به‌صورت ساختارهای ناخواسته، ولی در عین حال منظم و معینی که نتیجه‌ی آرایش‌های ویژه‌ی ماده‌ی در حرکت است، متجلی می‌شود. از این دیدگاه، قدرت، بنیاد و نفوذی خارج از آن نظامی که در آن تأثیرات آنی‌اش را می‌بخشد، ندارد. اما، همان گونه که فوکو به‌گونه‌ای خستگی‌ناپذیر تأکید و تصریح می‌کرد، صرفاً به این دلیل نمی‌توان گفت که قدرت، قیدوبند و الزام و اجبار کمتری فراهم می‌آورد. برعکس، به‌نظر فوکو این حقیقت که قدرت در جامعه فاقد بنیان متعالی یا ذهنی (سوبژکتیو) است، به حالت آمرانه و واقعیت سرکوبگرش یاری می‌دهد و یکی از دلایل اساسی‌اش این است که انسان ــ این موجود بی‌بنیاد ــ به آن نیروهایی که او را می‌سازند، قوام می‌آورند و در عین حال تغییر می‌دهند و ویران می‌کنند، دسترسی مؤثری ندارد. بدین ترتیب فوکو قدرت مدرن را ــ چنانکه مایکل ایگناتیف[13] یاد آورد شده ــ چنان به تصور می‌آورد که «تن به حاکمیت نهادها و نیت‌های انسان» نمی‌دهد.

این دو درون‌مایه، یعنی قدرت و دانش از نظر فوکو حادترین برخورد را در طرح مسئله‌ی «سوژه»* پیدا می‌کنند. فوکو در ۱۹۸۲ گفت: «هدف من این است که تاریخِ شیوه‌های متفاوتی را بنویسم که در فرهنگ ما، افراد انسان با آن شیوه‌ها تبدیل به 'سوژه' شدند». اصطلاح او برای این فراشد انقیاد**، بود. مقصودش فقط روشن کردن این نکته

* subject: خواننده باید توجه داشته باشد که این واژه در زبان انگلیسی و معادل آن در زبان فرانسه به سه معنای مختلف (ذهن شناسنده، تابع و موضوع) به کار می‌رود و فوکو گاه وقتی که از این کلمه استفاده می‌کند، هر سه معنا را یکجا در نظر دارد و گاه بر یکی از این سه معنا تکیه می‌کند. در زبان فارسی نمی‌توان معادلی برای این کلمه یافت که عیناً به همین منظور و با همین مقصود به کار برده شود، در نتیجه در موارد مختلف این کلمه به معادل‌های متفاوت برگردانده شده و گاه عین واژه‌ی فرنگی مورد استفاده قرار گرفته است. در مورد صفت و اسمی نیز که از این کلمه ساخته می‌شود (Subjective و Subjectivity) همین حکم مصداق دارد.

** assujetissement

نبود که چگونه فرهنگ، انسان را منقاد می‌کند، بلکه این نیز بود که چگونه فرهنگ این کار را از راه تبدیل انسان به «سوژه» انجام می‌دهد. منقاد کردن [یا سوژه کردن]، کاری است که فرهنگ در مجموعه‌ای پیچیده از معناهای روان‌شناسانه، اخلاقی، سیاسی، حقوقی و حتا فلسفی و دستور زبانی، موفق به انجام آن شده است. به بیان دیگر، فوکو انقیاد انسان را نتیجه‌ی «سوژه» شدن او می‌دانست، فراشدی که او در بازی دیگری با واژه‌ی «سوژه»، آن را از نظر تاریخی همان جریان ظهور انسان همچون موضوع (سوژه‌ی) مرکزی علوم انسانی دانست که در پایان سده‌ی هجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم رخ داد.

در نهایت، هدف بلندپروازانه‌ی فوکو، بازاندیشیِ این مسئله بود که معنای رخداد در اندیشه و تاریخ انسان چیست. اگر درون‌مایه‌های بازنمایی و ذهنِ بانی، در فراشد خلق چیزی که مدعی یافتنش هستند، یعنی وحدت‌های عظیم تاریخی، سرچشمه و هدفی دروغین به رخدادها می‌بخشند، فوکو درصدد برآمد تا رخدادها را همچون یکتایی‌هایی ناپیوسته و متفاوت که تحویل‌ناپذیرند و از دل زمان حاضر می‌جوشند و در آن می‌مانند و راه گریزی ندارند، درک کند. اینجا نیز، نیچه و مرگ، مهمترین منابع فوکو بودند. در واقع او مرگ را مثالِ کاملِ رخداد در ذاتش می‌دانست: یکه، ممکن به امکان خاص، خشن، مادی (تا آنجا که به معنای کنش جسم‌هاست) و غیرمادی (تا آنجا که رخدادی تحویل‌ناپذیر و تکرارناشدنی است). همان‌طور که فوکو یادآور شده «رخداد یعنی جراحت، پیروزی / شکست و مرگ، همواره نتیجه‌ای ضمنی، یکسر محصول اختلاف‌ها، پیوستن‌ها یا جداشدن جسم‌ها» که برای آن:

مرگ بهترین مثال را عرضه می‌کند، هم رخداد رخدادهاست و هم معنا

در ناب‌ترین شکل آن است. قلمرویش جریان گمنام گفتار است، چیزی است که از آن همواره چونان چیزی رفته و گذشته حرف می‌زنیم، یا چیزی که خواهد آمد؛ ولی وقتی می‌آید در حدّ اعلای یکتایی خواهد بود.[۱۴]

رخدادها، چون در یکتایی‌شان درک شوند، از واقعیتی حرف خواهند زد یکسر متفاوت از آن واقعیتی که درون‌مایه‌ی بازنمایی برمی‌انگیزد و تداوم، همسانی و وحدت نظرِ سرچشمه‌ی مشترک را به ذهن القا می‌کند. به‌نظر فوکو، تزویر ذاتی نهادهای فرهنگی این است که اساساً این واقعیتِ مختصر در اندیشه و کردار آدمی را پنهان می‌دارند. تراگسیل * حضور مداوم انسانی که این نهادها از آن یاد می‌کنند، در واقع یک استراتژی (نابخردانه) است به سودای نظارت بر نابسامانی نهفته‌ی جهان. فوکو در ۱۹۷۰ خاطرنشان کرد:

چنین می‌پندارم که در هر جامعه، تولید «سخن» در آنِ واحد کنترل و برگزیده می‌شود، سازمان می‌یابد و باز توزیع می‌گردد و این همه بر اساس روال‌هایی خاص است که نقش آن‌ها جلوگیری است از قدرت [سخن] و مخاطراتش، تا از عهده‌ی رخدادهای اتفاقی برآیند و از سنگینی و هولناکی مادیت آن بکاهند.[۱۵]

هدف فوکو روشن کردن این نکته بود که جهان انسانی مکانی است که به‌گونه‌ای نابخردانه نظم یافته و از جنبه‌ای هم نمایش این بود که هستی انسانی، علاوه بر اینکه فاقد جنبه و هدفی منطقی است، حتا هیچ بی‌نظمی کامل یا تصادفی هم در آن آزاد نیست.

فوکو آرزو داشت که فرهنگ را بدین برانگیزاند که بی‌معنایی‌اش را

* transmission

ـ که گوهر آن است ـ حس کند و دریابد. گویی می‌خواست فرهنگ را به زادگاه حقیقی‌اش یعنی به مغاک بازگرداند. او در پایان واژگان و چیزها نوشت:

همانطور که دیرینه‌شناسی اندیشه‌ی ما به‌آسانی نشان می‌دهد، انسان اختراع روزگار جدید است و چه‌بسا که به پایانش نزدیک شده باشد. اگر این نظم، همانطور که روزی شکل گرفت از میان برود، اگر رخدادی پیش آید که امروز ما درباره‌اش کاری از دستمان بر نمی‌آید و تنها امکانش را احساس می‌کنیم، بی‌آنکه حتا بدانیم شکل آن چه خواهد بود، یا وعده‌هایش کدامند، و نظم امروزی را متلاشی کند، آن‌سان که بنیان اندیشه‌ی کلاسیک در پایان سده‌ی هجدهم متلاشی شد، آنگاه می‌توان با اطمینان شرط بست که انسان محو خواهد شد، به‌سان تصویری که بر شن در ساحل دریا نقش شده باشد.[۱۶]

فوکو در دیرینه‌شناسی دانش[۱۷] نوشت: «رسالت اصلی، آزادکردن تاریخ اندیشه از بندگی‌اش در برابر برتری‌جویی است.» و چنانکه در مقاله‌ای درخشان، به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز درخشان، با عنوان «مؤلف چیست؟»[۱۸] نوشته بود:

ناپدیدشدن مؤلف ـ که از دوران مالارمه[۱۹] تاکنون حادثه‌ای در روزگار ما به‌شمار می‌آید ـ مانعی در برابر دارد که آن برتری‌جویی است. آیا ضرورت ندارد که خط تمایزی ترسیم کنیم میان آنان که باور دارند ما قادریم شرایط عدم تداوم موجود را درون سنت تاریخی و متعالی سده‌ی نوزدهم ادامه دهیم و کسانی که تلاشی عظیم دارند تا خود را یک‌بار و برای همیشه از آن چارچوب مفهومی نجات دهند؟[۲۰]

فوکو آرزو داشت تا از تفسیرهای فعلیت انسانی، حتا واپسین ذره‌های بازمانده‌ی آنچه را که می‌توان اندیشه‌ی غیرمحدود، فراتر از محدود و نامحدود خواند، ریشه‌کن کند؛ یعنی همه‌ی آن چیزهایی را که به‌نظر

می‌آید «پناهگاهی ممتاز برای اقتدار و حاکمیت آگاهی فراهم می‌آورند»، همان حاکمیتی که انسان در سرآغاز سده‌ی نوزدهم، یعنی سپیده‌دم روزگار مدرن از دست داد. فوکو می‌خواست از دل همین تداوم آرمانی تاریخ، معنا و هویت ــ که فرهنگ انسان‌محور و امید ساده‌ی انسانی می‌خواست آن را حفظ کند ــ نیروی زبان‌آور محدودیت را بیرون کشد و در دایره‌ی نقشه‌ها و اندیشه‌های انسان، حاکمیت مطلق بخت و تصادف، مادیت و عدم تداوم را همچون نیروهای مسلط و حدود تحویل‌ناپذیر در تاریخ اندیشه مستقر کند.

فوکو یک‌بار در گفتگویی اعلام کرد: «دوست دارم کتاب‌هایم چون خنجر، کوکتل مولوتف و میدان مین باشند.» چنین اشتیاقی چیزی بیش از غریزه‌ی استفاده از تاکتیک‌های تکان‌دهنده‌ی کلامی را بیان می‌کند غریزه‌ای که فوکو آن را به‌وفور داشت. زیرا این اشتیاق، از آن بلندپروازی ریشه می‌گیرد که تمامی زندگی فکری فوکو را انباشته بود: می‌خواست از نوشته‌های خود رخدادی روشنفکرانه بسازد که قادر باشد در برابر هم‌هویت‌کردن و از این رو در برابر بازنمایی مقاومت کند و راهی که برای این کار برگزیده بود، این بود که قواعد و استراتژی‌های از نظر تاریخی خاصی را روشن کند که از طریق آن‌ها «هویت» و «معنای» دوره‌ای تاریخی یا مؤلفی خاص یا قطعه‌ای نوشته ساخته می‌شود و در ساختار سخن و جامعه به‌زور حفظ می‌شود. فوکو که دشمن چیزی بود که خود آن را «اندیشه‌ی یکرنگ» خوانده، یک‌بار نوشت:

> به‌یقین، من یگانه کسی نیستم که می‌نویسد تا چهره‌ای نشان ندهد. از من نپرسید که چه کسی هستم و از من نخواهید که همواره همان کس بمانم: این را به اداره‌جاتی‌ها و پلیس واگذارید تا دریابند که آیا شناسنامه‌های ما درست هست یا نه. دست‌کم وقتی که می‌نویسم، ما را از اخلاقیات آن‌ها معاف کنید.[۲۱]

فوکو طرح‌های مرتدانه‌ی خود را با گونه‌ای بی‌حرمتیِ ماتمبارِ شادمانه دنبال کرد و با شور و شوق بسیار، هرگونه رمز تعلق* به اومانیسم را باژگونه کرد. با این روحیه، او نه فقط ذهنیت (سوبژکتیویته) را یکی از کارکردهای سخن دانست که خود آن را می‌آفرینند، بلکه حکم داد که جسم، زندانی روح است و تاریخ را نه در حکم پیشرفت یا شکفتنی پیوسته، بلکه همچون زنجیره‌ای از عدم تداوم‌ها و تبدیل‌های غیرعقلانی از یک آرایش گسترده به آرایش دیگر دانست. فوکو همچون بسیاری از هم‌روزگارانش، اقتدار و قدرت را چونان نیروهایی می‌دید که یکسر به نفع ساختارهای اجتماعی عمل می‌کنند و به هیچ رو جانبدار عناصر تشکیل‌دهنده‌ی (سوژه‌های) این ساختار نیستند.

فوکو در تشریح این دیدگاه‌ها، بسیاری از ناسازه‌ها** و انگیزه‌های اصلی مدرنیسم فرهنگی را به حدّ افراطیِ تازه و پرقدرتی کشاند. او همچون جویس[۲۲]، کافکا[۲۳]، مان[۲۴]، فلوبر[۲۵] و مهم‌تر از همه نیچه می‌دید که انسان به‌گونه‌ای ظالمانه، در اکنونی گرفتار آمده که انباشت گذشته‌ای است که نمی‌تواند از آن بگریزد، شاید مگر به یاری بختی مساعد برای پوچی، آشوب و دیوانگی. فوکو همانند آن اندیشمندان، با حرارت زیاد با هرگونه تصور رمانتیک از خویشتنِ آفریننده به مخالفت برخاست و جالب اینکه این کار را به‌نام آفرینش یا دست‌کم خواستِ لجام گسیخته‌ی فردی انجام داد. همچون رمبو[۲۶]، با چیزها گونه‌ای ضدیت سرکش و تند یافت آن‌سان که هستند و با این همه کاملاً آگاه بود که افراد تا چه حد از انجام هر کاری در جهت تغییر آن ناتوان هستند.

فوکو همراه با تی.اس.الیوت[۲۷]، فرهنگ را (آنچه را که فوکو آرشیو یا بایگانی می‌خواند و الیوت سنت می‌نامید) همچون نظامی دانست

غیرشخصی، با انسجامی درونی که خود به خویشتن می‌بخشد. به‌راستی برای این هر دو، فرد در تولید فرهنگی، کمتر آفریننده‌ی معناست و بیشتر جنبه‌ی پذیرا دارد. فرد چیزی را فراهم می‌آورد که ادوارد سعید[۲۸]، صرفاً «آغاز و پایان موقتیِ» عملیاتی خوانده است که در جای دیگری در سطح نظامی فرهنگی رخ می‌دهد که با تلاش‌های فردی نمی‌توان تغییری در آن ایجاد کرد. الیوت البته از این بنای فرهنگی، همچون یگانه دژ نظم و نظام در تاریخ انسانی ستایش کرد. فوکو اما برعکس، از شکل‌افتادگی افراطی فرد را که ناشی از سنت بود رد کرد.

چنین می‌نماید که فوکو نیز همچون ویلیام باتلر ییتس[۲۹]، حسرت جایی را داشت که در آن «بدن کبود نمی‌شود تا جان لذت ببرد» ـ جایی بیرون از طبیعت و فرهنگ ـ اما خوب می‌دانست که چنین جایی وجود ندارد. در مرکز کار فوکو، نوعی آرزومندی لجوجانه، هر چند به‌نحوی مسخره‌آمیز و موذیانه منطقی، وجود داشت؛ نه برای «رفع فراموشی»، بلکه برای دست‌یافتنِ بلامانع به گمنامی جاودانه؛ یعنی مرگ که او آن را حقیقت هستی انسان در سخن می‌شناخت. به‌نظر فوکو ـ و به‌نظر الیوت نیز ـ زبان، بیانگر شخصیت فردی نیست، بلکه شخصیت فردی را پشت سر می‌گذارد. فوکو یک‌بار یادآور شد: «چیزهایی که می‌گویم بدان دلیل نیست که بدانها می‌اندیشم، بلکه بیش‌تر آن‌ها را به هدف ویرانگریِ خویشتن می‌گویم، تا دیگر ناگزیر نباشم بیندیشم، تا بتوانم مطمئن شوم که از اینجا به بعد، آن‌ها زندگی خود را بیرون از من ادامه خواهند داد یا خواهند مرد؛ به مرگی که من ناگزیر نخواهم بود خود را در آن بازشناسم.»

آنچه در این میان قابل تشخیص است، دستیابی ریاضت‌کشانه به فراموشی شخصی است در تولید سخن، و اینجا هم فوکو با الیوت

هم‌رأی بود. البته الیوت بود که نوشته بود: «شعر، رها کردن مهار احساس نیست، بلکه گریز از احساس است؛ بیان شخصیت نیست، بلکه فرار از شخصیت است.» اما همانطور که الیوت آگاه بود، «تنها آن کسانی که شخصیت و احساس دارند، می‌دانند که میل به گریز از آنها چه معنایی دارد».

سرآغازها

آرزو داشتم که می‌توانستم بدون جلب توجه، به درون این درس که باید امروز ارائه کنم بلغزم و به‌درون تمام آن درس‌ها که اینجا شاید در سال‌هایی که پیش رو داریم، ارایه کنم. ترجیح می‌دهم کـه بـه‌جای به‌کاربردن واژگان، در آن‌ها پیچیده شوم و از تمامی سرآغازهای ممکن درگذرم. به هنگام صحبت‌کردن، دلم می‌خواست آوایی می‌یافتم بی‌نام که از من بسیار پیشی می‌گرفت. تنها می‌گذاشت تا در آن گرفتار آیم، آهنگش را بالا ببرم و هنگامی که هیچ‌کس نگاه نمی‌کند، در لابه‌لای کلماتش منزل کنم. انگار که لحظه‌ای به‌حال تعلیق درنگ کرده است تا مرا به اشاره فرا خواند. سرآغازی در کار نیست، به‌جای آنکـه کسـی باشد که از او سخن آغاز شود، مـن در مسـیر سـخن قـرار مـی‌گیرم؛ روزنه‌ای تنگ؛ نقطه‌ی ناپدیدشدن محتملش.[۳۰]

یک‌بار در جریان گفتگویی، مصاحبه‌کننده‌ای فـوکو را زیـر فشـار گذاشت تا شرحی روان‌شناسانه در مورد یکی از نظریه‌های دشـوارش بیاورد: نظریه‌ی ظهور فرهنگی و مرگ انسان. فوکو پرخاش‌جویانه گفت

که این پرسش هیچ ارتباطی به مسئله‌ی مورد بحث ندارد. هنگامی که مصاحبه‌کننده از او پرسید که چرا از مسئله‌ی شخصی، چنین معضلی می‌سازد، او با لحن گزنده‌ای پاسخ داد: «من از مسئله‌ی شخصی معضل نمی‌سازم، بلکه از مسئله‌ای شخصی، غیبت معضل می‌سازم.»

فوکو در ۱۵ اکتبر ۱۹۲۶ در پواتیه‌ی[۳۱] فرانسه متولد شد. پسر یک پزشک بود. هنوز چیزی در حدّ یک زندگی‌نامه درباره‌اش منتشر نشده است؛ مگر طرح‌هایی کوتاه که در دل پژوهش‌های مفصل‌تری درباره‌ی کارهایش آمده‌اند.[۳۲] اگر به احساس خود فوکو در مورد این مسئله احترام بگذاریم، به‌ویژه به این باور او که سخن‌هایی چون زندگی‌نامه‌نویسی (نوشتن درباره‌ی زندگی)، به‌طور عمده، آن ذهنیتی را که در پی توصیفش هستند، جعل می‌کنند، هرگز زندگی‌نامه‌ای نوشته نخواهد شد. اما در عین حال فوکو، واپسین کسی بود که انتظار داشت نظام سخن به آرزوهای فردی پاسخ دهد و به همین دلیل بود که او فکر می‌کرد فایده‌ای ندارد به تجربه‌های شخصی، همچون سرچشمه‌های معنایی سخن متوسل شویم. این مطلب به‌خصوص در مواردی مصداق دارد که مانند فوکو، ظن بسیار پیدا کرده باشیم که سخن، بسی بیش‌تر موجد مؤلف است تا هر مؤلفی موجد سخن.

فوکو برای همان مصاحبه‌کننده‌ی نگون‌بختی که پیش‌تر از او یاد کردیم، شرح داد که «وقتی من (بی‌شک به اشتباه) باور داشته باشم که حرفی تازه می‌زنم، باز آگاهم که در حرف‌هایم قاعده‌هایی در حال فعالیت‌اند؛ نه‌فقط قاعده‌های زبان‌شناسانه، بلکه قاعده‌هایی شناخت‌شناسانه نیز و همین قاعده‌هایند که دانش معاصر را مشخص می‌کنند.» از آنجا که بیشتر مردم معتقدند که فرد تا حدودی بر اندیشه‌ها تأثیر و در ایجاد شماری از ابتکارها در آفرینش نظام اندیشه‌ها

نـقش دارد، انـدیشه‌ی فـوکو بـرخـی از دشـواری‌هـا را از هـمان آغـاز می‌آفرینند.

یکی از زیرک‌ترین خوانندگان و ناقدان فوکو، ادوارد سعید، بر این جنبه‌ی دشواری‌ساز آثار فوکو تأکید گذاشت و او را در مرکز کتاب خود که به سال ۱۹۷۵ نوشت، یعنی سرآغازها[۳۴] قرار داد. این کتاب به بحث درباره‌ی باژگونه‌کاری‌ها* و آسیب‌رسانی‌های آغازِ کاری روشنفکرانه و خیال‌پردازانه در زمینه‌ی فرهنگ اختصاص دارد. چنانکه سعید یادآور شده: «فوکو به گفته‌ی رولان بارت، همان چیزی شد که آثارش وصف می‌کنند: یک آگاهی که هم، چشمی باز بر شرایط دشـوار دانش مـدرن دارد و هم مسخر آن است.» این دو نقل قولِ درهم‌بافته (سعید از بارت درباره‌ی فوکو نقل قول می‌آورد) خود شاید ماهیت آن شرایط دشوار و به‌ویژه بی‌اهمیتی خویشتنِ زندگی‌نامه‌ای را در قیاس با اندیشه‌ی خود آن خوب به نمایش بگذارد.

فوکو از این ادراک شروع می‌کند که هیچ بنیان و منبع مطلق (قرار گرفته در ربانیتی متعالی، در سنت، در فـرهنگ یـا در خـود نـویسنده) وجود ندارد که اقتدار آفریننده‌ی خویشتن را تثبیت کند و از فرو ریختن باز دارد و ضامنِ هویت درونی و تداوم (و از این رهگذر معنا و هدفِ) ذهن (سوژه‌ی) متفکر و بازنمودهای آن شود. خویشتن، علت بسنده یا سرچشمه‌ی زبان نیست. هر حکمی (به‌عنوان مثال حکم ادوارد سعید درباره‌ی یک نویسنده و ماهیت کار او) نیرو و معنای خود را از نیت‌های حاکم که در حضور بنیانگذارانه‌ی نویسنده نهفته‌اند به دست نمی‌آورد؛ بلکه آن‌ها نتیجه‌ی گردهم‌آیی دیگر احکام و آواهایی هستند که هر حکم ناگزیر از تکرار آن‌هاست.

* ironies

اینجا زنجیره‌ی اشارات ـ اشاره‌ی سعید به بارت و بارت به فوکو ـ بسیار روشنگر است. به‌نظر فوکو یک حکم، نه بیان اندیشه‌ای اصیل است و نه ابداع آن: به‌گونه‌ای غیر ارادی در مجموعه‌ای از قول و ارجاع‌ها، به شکلی آشکار یا نهان گرفتار می‌آید؛ به‌نحوی که نظام و قاعده‌بندی این مجموعه هر حکم ابتکاری را که نویسنده می‌خواست طرح کند، تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. حقیقت محض، نیروی آنچه تا به حال گفته شده و فشار موجود واژگان و اندیشه‌ها یا به تعبیر فوکو، سخن که اندیشه و کلام شخص را پیش‌بینی می‌کنند و سازمان می‌دهند، به‌جای آن‌که نیروی آفریننده‌ی خویشتن را قوام دهند، در نهایت آن را در هم می‌شکنند و در خود فرو می‌برند. بنابر این، «آغازِ» کار در حوزه‌ی زبان به‌راستی به معنای به کار گرفته‌شدن و غرق‌شدن در بسیاری از ساختارها، نیروها و قاعده‌های دیگر است، تا آنجا که جلال و آفرینندگی ـ یعنی اصالت و ابتکار ـ که معمولاً فرض بر این است که با هر تلاش روشنفکرانه همراه خواهد بود، سخت باژگونه‌کارانه و حتا دفاع‌ناپذیر می‌شود؛ نه فقط از آغاز کار با زبان، بلکه حتا پیش از آغاز.

فوکو نخست در مدرسه‌های دولتیِ محلی در پواتیه درس خواند. سپس به مدرسه‌ی کاتولیک‌ها رفت و آنجا دیپلم خود را با نمره‌های عالی گرفت و در ۱۹۴۵ به دبیرستان پیش‌دانشگاهی آنری چهارم[۳۴] در پاریس، که ویژه‌ی سرآمدان است فرستاده شد. فلسفه را آنجا در کلاس هگل‌شناسِ ممتاز، ژان ایپولیت[۳۵] خواند. در ۱۹۴۶ وارد اکول نرمال سوپریور[۳۶] در دانشگاه سوربون[۳۷] پاریس شد که مهم‌ترین نهاد دانشگاهی فرانسه در تحصیل فلسفه است. در آنجا آموزش فلسفه را زیر نظر ایپولیت و فیلسوف مارکسیست، لویی آلتوسر[۳۸] پی گرفت. فوکو در ۱۹۴۸، لیسانس فلسفه‌اش را گرفت.

فلسفه در نظام آموزشی فرانسه، رشته‌ای بسیار معتبر است و فوکو از همان آغاز، شاگردی ممتاز بود که شیفته و مجذوب پیگیری حقیقت بود: یک دوستدار شناخت*. اما از همان آغاز به‌نظر می‌رسید که او نسبت به وعده‌های فلسفه شکاک است. آن‌سان که مترجم انگلیسی او الن شریدان[۲۹] گزارش کرده، فوکو زمانی نظام آموزشی فرانسه را

> شکلی می‌دانست از آشنایی با دانش که در آن، دانش مرموزی که وعده‌اش را می‌دهند، همواره موکول به مرحله‌ای دیگر می‌شود.او در دبستان آموخت که وقتی به دبیرستان برود، آن چیزهای حقیقتاً مهم، کشف خواهد شد؛ در دبیرستان دانست که باید صبر کند تا به «سال نهایی» برسد آنجا به او گفتند که کلیدِ تمامی رازها را در خواندن فلسفه کشف خواهد کرد؛ اما فقط در مرحله‌ی دانشگاهی، این کار ممکن است و بهترین مکان سوربون است و مقدس‌ترین جای مقدس هم اکول نرمال است.

آن گونه که شریدان می‌گوید، سال‌های آموزش فوکو به‌گونه‌ای باژگونه‌کارانه به او آموخت که «هیچ دانش مرموز و پنهانی‌ای در میان نیست». آنچه فوکو در اینجا از آن حرف می‌زند، رسیدن به این درک ناراحت‌کننده است که حتا در پیگیری حقیقت فلسفی ـ حقیقتی که همواره در زمان و مکان به تعلیق درآمده است ـ آدمی گرفتار نظام سخنی و نهادینی می‌شود که عمل واقعی در سازمان‌یابی و شیوه‌ی وجودی خود آن است؛ شیوه‌ای که‌به‌گونه‌ای مبتذل، خود آشکار است اما هرگز بدان دقت نمی‌شود. این ادراک، تبدیل به درون‌مایه‌ی همیشگی کار و آثار فوکو شد: چگونه عادات سخنی ما، زبان متین منطق، همراه با نهادهایی که حمایتگر آن‌هایند و آن‌ها نیز به سهم خود حامی نهادهایند،

* epistemophiile/epistémophiile.

در لباس مبدل و فریبنده‌ی راهنمایی ما به «حقیقت»، به‌گونه‌ای سرکوبگرانه، نه فقط آنچه را که ما می‌اندیشیم (سوژه‌های تفکر ما)، بلکه آنچه را که ما هستیم (ما همچون ذهن‌ها یا سوژه‌های اندیشگر) مقید می‌کنند و شکل می‌دهند.

بنابراین، فلسفه و کل بنای علوم انسانی برای فوکو، از آن جهت اهمیت ندارند که چیزهایی درباره‌ی واقعیت بیان می‌کنند، بلکه به‌دلیل کاری که در جریان بیانگری با انسان می‌کنند، اهمیت دارند. در زیر نیت بارز فوکو برای آنکه «خصلت سخن را همچون یک رخداد بدان بازگرداند»، این اشتیاق نهفته است که خصلت شکل‌دهنده‌ی سخن و ربط ذاتی آن را به قدرت، و نه به حقیقت، درک کند. به‌نظر فوکو «وظیفه‌ی سیاسی واقعی جامعه، نقدکردن فعالیت نهادهاست که به‌نظر خنثا و مستقل می‌آیند و نقد و حمله به آن نهادها به شیوه‌ای که نقاب خشونت سیاسی کنار رود تا بتوان علیه آن جنگید». چنین می‌نماید که فوکو از همان آغاز کار، کمتر به حقیقت توجه داشت و موضوع جالب برای او، واقعیت خواستِ قدرت بود که خود را پشت حقیقت پنهان کرده است.

فوکو، ناآرام از تحصیل دانشگاهیِ فلسفه و نامطمئن از اینکه تحصیل، راهی باشد به سوی حقیقت، به‌سوی پژوهش در روان‌پزشکی کشیده شد. در ۱۹۵۰، او لیسانس روان‌پزشکی و دو سال بعد «دیپلم آسیب‌شناسی روان» را گرفت. به مدت دو سال در اکول‌نرمال سوپریور تدریس کرد و بیماران روانی را در بیمارستان‌های پاریس معاینه کرد. نتیجه‌ی پژوهش او، کتاب کوچکی شد که در ۱۹۵۴ با عنوان بیماری‌های روانی و شخصیت[۴۰] به‌چاپ رسید و این تحلیلی است تا حدودی قراردادی، مبتنی بر نظریه‌ی مارکسیستی و مشاهدات روانکاوانه از

سرچشمه و انواع ناهنجاری‌های روانی. فوکو که بیش از پیش از تسلی‌های فلسفه و علم ناخشنود بود، در ۱۹۵۴ فرانسه را ترک گفت و در بخش مطالعات فرانسوی دانشگاه اوپسالا[۴۱] در سوئد مشغول به کار شد.

در ۱۹۵۴ که تبعید خودخواسته‌ی فوکو در اوپسالا شروع شد، طرح دیوانگی و بی‌خردی: تاریخ دیوانگی در روزگار کلاسیک[۴۲] نیز شکل گرفت. این کتاب گسستی است رادیکال از تازه‌ترین عقاید دوران درباره‌ی تاریخ، تاریخ اندیشه‌ها، و ماهیت خرد و حقیقت. برای شناخت ماهیت این گسست باید سنتی را که فوکو در آن دخیل بود، بیشتر درک کنیم.

سوژه و ساختار

دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، یعنی دوران آموزش فلسفی فوکو، زمانِ ظهور یا دگرگونی شماری از جریان‌های روشنفکری و فرهنگی فرانسه بود. پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، سوررئالیسم، مارکسیسم، سوسیالیسم و نقادی فرهنگیِ مکتب فرانکفورت، برای تفوق در صحنه‌ی پاریس با همدیگر رقابت داشتند. این جریان‌ها که با هم تفاوت‌های زیادی داشتند، همگی به دلیل ادراک مشترکی که از اهمیت فوری [مسائل] اجتماعی و سیاسی، از شدنش* کمونیسم شوروی و مهم‌تر از همه از تهدید فاشیسم داشتند، به یک نقطه‌ی مشترک می‌رسیدند. تاریخ‌نگاری به نام جان هکمن[۴۲]، نوشته است: «با به قدرت رسیدن هیتلر در ۱۹۳۳، توجه به مسائل اجتماعی میان فیلسوفان [فرانسوی] شدت بیش‌تری گرفت.»

* possibilities

پدیدارشناسی و خصوصاً اگزیستانسیالیسم (فلسفه‌های هستی) به‌سوی تجربه‌های زندگی هر روزه جهت گرفتند و به‌ظاهر درصدد پاسخگویی به مسائل روز برآمدند و گونه‌ای برندگی فلسفی و خط و ربط سیاسی یافتند. این آیین‌ها در همراهی با بت‌شکنی سیاسی و بلندپروازی‌های ادبی سوررئالیست‌ها، «یک بدیل دقیق در برابر فلسفه‌ی آکادمیک و ایدئالیسم برگسونی[۴۴]» ساختند؛ یعنی در برابر جریان‌های دیگر خاموش روشنفکری که در دهه‌ی ۱۹۲۰ در فرانسه حاکم بودند. این موج نوی اندیشه‌ی انتقادی، پس از جنگ با اعتبار یافتن فیلسوفانی چون ژان پل سارتر[۴۵] و موریس مرلوپونتی[۴۶] به اوج خود رسید. اینان به تحلیل‌های پدیدارشناسانه و وجودی ادموند هوسرل[۴۷] و مارتین هایدگر[۴۸]، سرزندگی و جهتی تازه بخشیدند.

ناقدی به نام مایکل کلارک[۴۹]، با جمع‌بندی شرایط فرهنگی فرانسه در ایامی که فوکو به بلوغ فکری دست می‌یافت، می‌نویسد: در آن زمان که «هیچ چشم‌انداز ایدئولوژیک واحدی بر صحنه‌ی [روشنفکری] فرانسه حاکم نبود... بسیاری از گروه‌ها دست‌کم در مورد یک فرض کلی فلسفی همرأی بودند». او در کتاب میشل فوکو، کتاب‌نامه‌ای با شرح و حواشی[۵۰]، نوشته است که این فرض:

> باور به این بود که کنش سیاسی، سازماندهی اجتماعی و شکل‌های فرهنگی، همگی ترجمان افراد مستقل و خلّاقی هستند که در موقعیت لحظه‌ای خود در تاریخ، دست به عمل می‌زنند. موشکافانه‌ترین بیان این نقطه‌ی مشترک، کتاب ژان پل سارتر، سنجش خرد دیالکتیک[۵۱] (۱۹۶۰) بود که تلاش داشت همنهاده‌ای از دو نسبت متفاوت میان فرد و تاریخ بیابد، یعنی میان چشم‌انداز مارکسیستی تاریخ در ساحت عینی آن، چنانکه از بیرون دیده می‌شود و کانون توجه قرارگرفتن تجربه‌ی ذهنی فرد در فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی. تلاش سارتر، چنان‌که خود او نیز گفته است این بود که «شکلی از انسان‌شناسی تاریخی» را بنا نهد که انسان را در تاریخ و تاریخ را در انسان آشکار کند.

انسان‌شناسی تاریخی سارتر، تصویر او از انسان همچون بازیگر تاریخی پیچیده و در تحلیل نهایی ماندنی، در گام نخست و مهم‌تر از هر گام، مدیون فلسفه‌ی اندیشمند آلمانی سده‌ی نوزدهم، یعنی گئورگ ویلهلم فریدریش هگل[۵۲] بود. اگر این تجربه‌ی تکان‌دهنده و ویرانگر فاشیسم بود که انگیزه‌ای سیاسی برای جریان‌های روشنفکری دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ به وجود آورد، در مقابل، این تأثیر هگل بود که ضرورت‌های تاریخی جدید زندگی روشنفکرانه‌ی فرانسوی را به یکدیگر مرتبط کرد و بر تمام آن‌ها تسلط یافت. استاد و مراد فوکو ژان ایپولیت، خود از بانیان رویکرد جدید به هگل بود، خاصه به دلیل ترجمه‌ی استادانه‌اش در سال‌های ۱۹۳۹ و ۱۹۴۱ از شاهکار دیالکتیکی هگل، پدیدارشناسی روح[۵۳]، که نخستین ترجمه‌ی این کتاب به زبان فرانسوی بود و نیز به دلیل تدریس‌اش در کلاس‌های پیش‌دانشگاهی و در اکول نرمال سوپریور، به‌ویژه تفسیرهایش از هگل در کتاب سرچشمه‌ها و ساختار پدیدارشناسی روح هگل[۵۴]، که بلافاصله پس از جنگ منتشر شد. هیچ نیازی به گزافه‌گویی درباره‌ی اهمیت کاری که ایپولیت در مورد هگل انجام داد و تأثیرش بر فرهنگ روشنفکری فرانسوی آن دوران نیست.

آنچه رویکرد تازه‌ی روشنفکران به هگل و جریان‌های سیاسی آن دوران را به یکدیگر پیوند می‌داد ـ یعنی آنچه به [اندیشه‌ی] هگل جذابیت و گیرایی بی‌سابقه‌ای، دست‌کم در فرانسه می‌داد ـ طرز برخورد خاصی بود که همه‌ی آنها در قبال چیزی داشتند که پری اندرسن[۵۵]، تاریخ‌نگار [انگلیسی] آن را «مسئله‌ی اصلی» فرهنگ روشنفکری فرانسه‌ی پس از جنگ نامیده است: «ماهیت رابطه‌ی میان ساختار و سوژه در تاریخ و جامعه‌ی انسانی.»[۵۶] این مسئله که هم جنبه‌ی شناختی [یا علمی] دارد و هم ساحتی اجتماعی، معضل اساسی‌ای را

برای بخش عمده‌ی فرهنگ آکادمیک مدرن ساخته است. این مسئله از یک سو مربوط می‌شود به رابطه‌ی میان سوژه‌های دانش (هم کسی که می‌شناسد و هم آنچه او می‌شناسد) و ساختار دانش (طریقی که دانش شناخته می‌شود و شکل‌های پراکنده‌ای که از راه آن‌ها ابژه‌ی دانش به سوژه‌ها یا آن کسانی که خواهند دانست معرفی می‌شوند)، و از سوی دیگر مربوط می‌شود به ماهیت اقتدار فرد یا سوژه که به ساختارهای فرافردی و نهادیِ جامعه مربوط است.

بسیاری از نویسندگان و اندیشمندان در روزگار مدرن، از جمله فوکو، متوجه شدند که انبوه عناصر، از زمان انقلاب فرانسه (ازهم‌پاشی جامعه‌ی سنتی و شکل‌های اجتماعی و سیاسی بر اثر فشار انقلاب صنعتی، مرگ خداوند، اختراع شکل‌های جدید دانش) چنان کار کرده‌اند که اقتدار سوژه تضعیف شود، خاصه با زیر سؤال‌بردن هر گونه بنیانی که خارج از وضعیت‌های تاریخی قرار می‌گیرد، وضعیت‌هایی که چنان اقتداری استوار بدان است. با انقلاب فرانسه همانطور که ادموند برک[۵۷] درک کرده بود، زمان حاضربه‌گونه‌ای ناگهانی و با شدت، در دل تاریخ ظاهر شد. از آن زمان مسئله‌ی اقتدار انسان آشکار شد و «مسئله‌ی اصلی» فرهنگ مدرن چنین شد: آیا سوژه(ی زبان، دانش، تاریخ) در فرهنگ مدرن اقتداری دارد؟ نسبت میان دانش با قدرت، کدام است و نسبت این دو با ذهنیت انسانی در فرهنگ مدرن چیست؟ آیا سوژه‌های تاریخ و دانش، هیچ‌گونه زور و قدرتی بر ساختارهایی که خود در آن‌ها جای گرفته‌اند دارند؟ و آیا اقتدار آن‌هابه‌گونه‌ای کامل، تحت‌الشعاع آن ساختارها قرار نمی‌گیرد؟

هگل در آغاز سده‌ی نوزدهم در پاسخ به شرایط جدید اجتماعی و فلسفی که به‌نظر می‌رسید نتیجه‌ی انقلاب فرانسه‌اند، اقتدار سوژه را

درون حرکت خود تاریخ قرار داد و فراشد [تاریخ] را همچون تعالی پویایی مطرح کرد: سوژه‌ها دائماً در حال شکل‌دادن، جنگیدن و جایگزین‌کردن ساختارهای عینی (اُبژکتیو) خود هستند. مفهوم هگل از «جنبش موجود» روح زمانمند که خود را به‌گونه‌ای تاریخی شکل می‌دهد و باز می‌شناسد، وعده می‌داد که سرانجام سازشی میان امیدهای ذهنیِ انسان و شرایط تاریخی و ساختاریِ عینی او ــ در یک کلام، سازشی میان آرمان‌های او و واقعیت او ــ پدید خواهد آمد.

درست در دوره‌ی پیش از جنگ دوم جهانی، در طی جنگ و در دوره‌ی پس از آن در اروپا، آمادگی عظیم و شور و شوق بی‌تابانه‌ای برای این باور و عقیده وجود داشت که سوژه‌ها توان آن را دارند که بر ساختارهای عینیِ مسلط بر آنها فائق آیند. به‌نظر می‌آمد که نوشته‌های هگل می‌تواند پایگاهی برای چنین باوری بسازد و ترجمه‌ی ژان ایپولیت و درس‌های او درباره‌ی پدیدارشناسی روح هگل، یکی از رخدادهای مرکزی و مهم روشنفکرانه دهه‌ی ۱۹۴۰ شد. در زمانه‌ای که تاریخ به‌نظر هولناک‌تر و گریزناپذیرتر از همیشه می‌آمد، فلسفه‌ی هگل نبردی تاریخی را با این وعده همراه می‌کرد که سوژه‌های تاریخ قادرند به انقیاد خود پایان بخشند. این خوش‌بینی اجتماعی و سیاسی هگل، یک همبسته‌ی شناخت‌شناسانه در این باور یافت که سوژه‌های دانش از راه کنش خودآگاهانه، قادرند بنیانی همان قدر معتبر و مقتدر برای حقیقت فراهم آورند.

اینجا امکان آن نیست که از نظام تاریخی ـ فلسفی عظیم هگل به‌تفصیل بحث کنیم. پس به این بسنده کنیم که فوکو علیه کل سنت هگلی شورش کرد. در نظر هگل نقطه‌ی تلاقی سوژه و ابژه، خود انسان در جریان پیشرفت تاریخش بود و سازش مشکل و مؤثر این دو قطب متضاد

در وجود انسان متحقق می‌شد. فوکو از ما می‌خواهد که انسان را فراموش کنیم، پافشاری دارد که ما به جای [درون‌مایه‌ی] هگلی جنبش موجود ــ که آرزوهای انسان و واقعیت تاریخی او را در یک کلیت انسان‌شناسانه‌ی یک‌دست به هم پیوند می‌زند ــ «درون‌مایه‌ی بنیان سخن و ساختار صوری» را بنشانیم که در آن انسان‌به‌گونه‌ای تصادفی شکل می‌گیرد و از هم می‌پاشد.

مفهوم انسان نزد فوکو، هیچ چیز مشترکی با آرمان انسان‌شناسانه‌ی هگلی ندارد و به پاسخ یکسر متفاوت دیگری به انقلاب فرانسه ــ هیولای مری شلی[۵۸]، آن ساخته‌ی حرامزاده‌ی خردی که دیوانه شده است ــ نزدیک‌تر است. اختراع فرانکنشتاین[۵۹]، تصویر دقیقی است از انسان سقط شده ــ خردی که نه فقط در کوشش‌اش برای تجسم عینی‌بخشیدن به خویش ناموفق است، بلکه سرانجام با همان ساخت نامتعادلی که قادر به کنترل آن نیست، از بین می‌رود.

فوکو در طرحش، نکته به نکته در پی آن بود که نه فقط موارد اختلافی را که در میان دو طرف معادله‌ی هگلی (سوژه و ابژه) جدایی می‌اندازند، بلکه همچنین سلطه‌ی مطلق ابژه را بر سوژه نشان دهد. از نظر فوکو، همانطور که از نظر نیچه پیش از او، هگل، هر چیز سرکوبگر و دشوار در فرهنگ و تاریخ را بدل به یک انتزاع و تجرید می‌کرد و بعد آن را با گستاخی فلسفی بسیار، «تجربه» می‌نامید. به جای دورن‌مایه‌ی هگلیِ سرچشمه‌ی ناآشکار اندیشه و تاریخ، فوکو درون‌مایه‌ی سرآغازهای موجود، یعنی دگرگونی‌های ناتمام در زمان حاضر را قرار داد. به جای دورن‌مایه‌ی تاریخ، همچون دانایيِ پیش‌رونده به‌سوی حقیقت، فوکو دیرینه‌شناسيِ خواست حقیقت را گذاشت. به‌جای درون‌مایه‌ی دیالکتیک تاریخ که به‌گونه‌ای اعجازآمیز پلی میان گذشته و

آینده، میان خویشتن و دیگری و میان چیزها و واژگان می‌ساخت (آن‌سان که دیلان تاماس[۶۰]، یک بار در شعری که به‌گونه‌ای بسیار زیبا هگلی است بیان کرده: «نیرویی که از میان ساقه‌های سبزِ چون فتیله‌ی انفجار، گل‌ها را می‌شکوفاند») فوکو تحلیل سخن را قرار داد: حضور سرکش و تهدیدگری که فعلیت انسانی را در منگنه می‌گذارد، واقعیتی که در قبضه‌ی قدرت مادیت، ناپیوستگی و تصادفی‌بودن خویش است.

این تصویر ماتمبارِ ویران‌کننده از واقعیت انسانی از کجا آمده است؟ برای فوکو، همچنان‌که برای تعدادی از نویسندگان دیگر که به این عصر روشنفکری ایام جنگ دوم جهانی و سال‌های تاریک پس از آن تعلق دارند، آن تراژدی‌ها که فاشیسم و شکست اخلاقی کمونیسم آفریدند، هرگونه امیدی را به اینکه یکپارچگی سوژه‌ی انسانی بتواند در برابر سلطه‌ی ساختارهای اجتماعی مقاومت کند، از میان بردند. فوکو در گفتگویی با مجله‌ی تایم[۶۱] در ۱۹۸۱ گفت: «من خاطراتی دور از جهانی که به‌گونه‌ای کامل تهدیدگر بود و می‌توانست ما را درهم بشکند دارم. زیستن در نوجوانی در وضعیتی که باید پایان یابد، که باید به جهانی دیگر ختم شود، جهانی بهتر یا بدتر، این تصور را می‌آفریند که تمامی کودکی خود را در شب گذرانده‌ای؛ چشم‌انتظار صبح. آن چشمداشت جهانی دیگر مُهری زد به آدم‌های نسل من و ما رؤیای آخرالزمان را با خود، شاید به افراط تا به امروز کشانده‌ایم.»

اندیشه‌ی فوکو در تقابل مستقیم با خوش‌بینی (شکننده‌ی) اجتماعی و شناخت‌شناسانه‌ی آموزگارانش شکل گرفت. او آن خوش‌بینی را در هر شکلش ــ مارکسیسم، هگل، پدیدارشناسی، هرمنوتیک یا علم ــ گونه‌ای از تفکر آرزومندانه می‌دانست که عواقبی بس زیان‌بار دارد. فوکو مدتی کوتاه با کمونیسم فرانسوی لاس زد، سپس

حزب را در ۱۹۵۱ در حالی ترک گفت که بیش از پیش یقین کرده بود که جنبش‌های فلسفی و سیاسی روزگار، پایه‌شان بر آب است. او از همان اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰، دیگر از اساس قبول نداشت که سوژه‌های دانش اساساً قادر به آفرینش ساختارهای شایسته‌ی اندیشه باشند و در نتیجه بتوانند حقیقت را همچون آرمان کلی دانش مستحکم کنند و نیز این ایده را نمی‌پذیرفت که سوژه‌های تاریخ، دیر یا زود ساختارهای ابژکتیو جامعه را سرنگون خواهند کرد و آزادی را چونان شرط هنجارین جامعه بر پا خواهند داشت. سنت هگلی که فوکو در آن پرورش یافت، مدعی بود که پیوستگی‌های بی‌نقصی میان سوژه‌های زبان و خود زبان، میان زبان و واقعیت ـ که فرض می‌شود زبان بیانگر آن است ـ و میان خواست‌های ذهنی افراد و ساختار عینی جامعه ایجاد کرده است. به‌نظر فوکو، این سنت‌ها نه‌تنها آن فشار منگنه‌ای فرهنگ بر افراد را پنهان می‌دارند، بلکه آن را محکم‌تر نیز می‌کنند. اگر به چشم هگل، تصویر فعالیت انسانی در جامعه رشد دشوار اما ارگانیک یک درخت بلوط بود، برای فوکو این تصویر هیچ نبود، مگر انسانی در زندان.

دیوانگیِ خرد

دوره‌ی بلافاصله پس از جنگ، بار دیگر در امواج نوین پدیدارشناسی و اگـزیستانسیالیسم، در هگـلی کـه ایپولیت مـعرفی کـرد، در کـارهای غـول‌آسای فـلسفی و زنـدگی‌نامه‌ای سـارتر، شـاهد سـتایش شناخت‌شناسانه از تجربه و چهره‌ی انسان بود. از دید فـوکو، کـل ایـن جریان در باورش به توانـایی انسـان بـرای حـاکـمیت و جـهت‌دادن بـه سرنوشتش، ساده‌گرایی فلسفی را با خـوش‌بینی سـیاسی گـول‌زننده‌ای تـرکیب مـی‌کرد. از ایـن جـنبه، کـار فـوکو بـخشی از جـنبش کـلی روشنفکرانه‌ای در فرهنگ فرانسوی و اروپایی بود که نخستین امواجش در طول دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، با عنوان ساختارگرایی شناخته شد و در مراحل شدت‌یافته‌تر و خودآگاه‌ترش، عنوان پساساختارگرایی یافت. این جنبش، ساختار را تعیین‌کننده می‌دانست و نه سوژه‌ی جامعه و دانش را. کلود لوی استروس[۶۲] انسان‌شناس در کتابش اندیشه‌ی وحشی[۶۳] نوشت:

«هدف نهایی علوم انسانی این نیست که به انسان شکل دهد، این است که او را منحل کند.»

نیم‌سده پیش‌تر زیگموند فروید[۶۴]، حاکمیت آگاهی انسان را جابه‌جا کرده بود. اکنون ساختارگرایان جدید فرانسوی نیز چنین می‌کردند. به‌عنوان مثال ژاک لاکان[۶۵] روانکاو ـ که همچون فوکو و لوی استروس نزد ژان ایپولیت درس خوانده بود و بخشی از آثار او نیز بازاندیشی مداومی به تفکر هگل بود ـ با اعلام اینکه نه فقط ساختار آگاهی با ناخودآگاه تعیین می‌شود، بلکه ناخودآگاه نیز خود همچون زبان، ساختار می‌یابد، یک‌بار دیگر آگاهی را جابه‌جا کرد. ساختارگرایی با وام‌گرفتن بینش فردینان دوسوسور[۶۶]، زبان‌شناس سویسی (به‌ویژه این بینش آن‌گونه که در کارهای امیل بنونیست[۶۷] و رومان یاکوبسون[۶۸] ساخته و پرداخته شده بود) تلاش کرد تا تحلیل زبان و فرهنگ انسان را بدون ارجاع به cogito ـ سوژه‌ی اندیشمند ـ قاعده‌بندی کند و بنابراین بدون آن بار و بندیل مفهومی و نظری که حتا از دوران قبل از دکارت[۶۹] با تحلیل زبان و فرهنگ همراه بود؛ یعنی سرچشمه‌ها، هویت، رشد، هدف و غیره.

این تأکید بر ساختار در برابر سوژه و زبان در برابر اندیشه، همان است که پری اندرسن «افراط زبان» و ادوارد سعید «زبانیت» خوانده‌اند. این تأکید در آثار لوی استروس، رولان بارت، ژاک لاکان، لویی آلتوسر فیلسوف مارکسیست، ژاک دریدا[۷۰]، فوکو و بسیاری دیگر به اوج خود رسید.

اما فوکو در عین حال که در علاقه و توجه ساختارگرایان به این نکته سهیم بود که صورت‌بندی‌های تعیین‌کننده‌ی بنیادین دانش و فرهنگ، مستقل از نیات سوژه است، در گرایش دیگر آنان، دست‌کم برای مدتی

طولانی، سهیم نبود؛ یعنی گرایش به تبدیل ساختارهای فرضی به مطلق‌های جدیدی که در پرتوشان، تمامی محتوای قلمرو خاصی از واقعیت انسانی قابل درک باشد. در واقع ساختارگرایی خود، در خلال کار فوکو، تبدیل به یکی از آن ابژه‌های سخن شد که فوکو بسیار علاقه‌مند بود به تحلیل و رد منطقی آن بپردازد. او ساختارگرایی را علامت و زاده‌ی طبیعی و منطقی پدیدار مرکزی اندیشه‌ی معاصر دانست؛ یکی از آن «ناممکن‌ها» (و به‌راستی «حیلت‌سازی‌ها») که تفکر مدرن گرفتارش مانده است: ضرورت قطعی بازاندیشی به استعلا در رابطه با واقعیت جهانی محدود. به‌نظر فوکو، ساختارگرایان تلاش می‌کردند ـ و غالباً در شکل‌هایی به حدّ افراط سرشار از ریزه‌کاری و هوشمندی ـ این یا آن سویه‌ی واقعیت انسانی، به‌ویژه واقعیت کلامی را تا حدّ مطلقی جدید بالا ببرند و در این تلاششان میل بدان داشتند که واقعیت خاص و تأثیرهای مشخص پدیدارهایی را که درصدد تحلیلشان بودند حذف کنند (لوی استروس بدین‌سان ساختار را تا حدّ مطلقی تازه بالا می‌برد ژاک دریدای فیلسوف écriture یا نوشتار را تا همین حد بالا می‌برد و ...). افزون بر این، در نتیجه‌ی این حذف، تقریباً همیشه این گرایش پدید می‌آید که کارکرد ویژه و عوارض طبیعی و منطقی قدرت نادیده گرفته شود.

فوکو در گفتگویی به سال ۱۹۷۷ یادآور شد: «اکنون که به گذشته می‌اندیشم، از خود می‌پرسم که در تاریخ دیوانگی یا زایش درمانگاه، از چه چیزی جز قدرت حرف زده‌ام؟» اما مسائلی که در این نخستین آثار اصلی فوکو طرح شده‌اند، چندان دقیق در قالب این اصطلاح‌ها نیامده‌اند؛ زیرا به گفته‌ی خود او، این آثار «آن گستره‌ی تحلیلی لازم را در اختیارم نمی‌گذاشتند» تا بتوان به‌گونه‌ای سزاوار، مسئله‌ی قدرت را

بررسی کرد. با این همه آن‌سان که فوکو در گفتگویی که در مجموعه‌ی انگلیسی قدرت | دانش: برگزیده‌ی گفتگوها و دیگر نوشته‌ها، ۱۹۷۷-۱۹۷۲[۷۱] آمده است، اعلام کرد: «هنگامی که در آغاز دهه‌ی ۱۹۵۰ تحصیل می‌کردم، یکی از مسائل مهمی که مطرح بود، موقعیت سیاسی علم و کارکرد ایدئولوژیک آن بود.»

مهم‌ترین مثال، ماجرای زشت لیسنکو[۷۲] بود که در دهه‌ی ۱۹۵۰ مسئله‌ی رابطه‌ی میان علم و سیاست را مطرح کرد. تروفیم دنیسوویچ لیسنکو[۷۳]، دانشمند ژنتیک اهل شوروی بود و نظریه‌ی کاملاً ردشده‌اش ــ که مشخصه‌های اکتسابی از محیط می‌تواند از طریق ژنتیکی به ارث رسد ــ تبدیل به جزم رسمی حزبی و دولت شوروی در پایان دهه‌ی ۱۹۴۰ و آغاز دهه‌ی ۱۹۵۰ شد. جنجال لیسنکو، فوکو را به پرسش از رابطه‌ی علم و دانش از یک سو و سیاست و اقتصاد از سوی دیگر کشاند. ماجرای لیسنکو، مسئله‌ای نظری را درباره‌ی شیوه‌ی استیلای قدرت از طریق عقلانیت پیش کشید؛ مسئله‌ای که به‌شکلی عملی‌تر در رابطه‌ی پزشکان و بیماران روانی روی می‌نمود و فوکو در همان ایام در بیمارستان‌های روانی شاهد آن بود. پاسخ به چنین پرسشی از علومی «سخت» چون فیزیک، بنا به فرض فوکو، تا حدّ محال دشوار است، اما

> آیا نمی‌توان در هم بافته‌شدن نتایج قدرت و دانش در علمی «مشکوک‌تر» چون روان‌پزشکی را با اطمینان مشاهده کرد؟ این پرسشی بود که من می‌خواستم خاصه در مورد پزشکی در زایش درمانگاه مطرح کنم. پزشکی به‌یقین زره علمی محکمتری نسبت به روان‌پزشکی داشت، اما همچنان به‌گونه‌ای ژرف دربند ساختار اجتماعی بود.[۷۴]

دیوانگی و بی‌خردی: تاریخ دیوانگی، نخستین بار در ۱۹۶۱ منتشر شد. در پی

آن در ۱۹۶۳، خلاصه‌ی آن چاپ شد و دو سال بعد هم برگردان انگلیسی آن با عنوان جنون و تمدن، کمابیش بر اساس متن خلاصه‌شده انتشار یافت. با توجه به اینکه [امروز هم] کمتر از نیمی از متن اصلی به زبان انگلیسی موجود است و شماری مباحث حساس (خاصه میان ژاک دریدا و میشل فوکو) بر همان بخش‌های ترجمه‌ناشده‌ی کتاب متمرکز شده است، می‌توان دشواری کار خوانندگان انگلیسی‌زبان را دریافت که هنوز به ترجمه‌ی کامل انگلیسی نخستین کار کلاسیک فوکو دسترسی ندارند.

دشواری دیگر اینجاست که کتاب به‌راستی درباره‌ی دیوانگی نیست. فوکو حقیقتی بیش و کم تعریف‌پذیر، یعنی جنون، را مستقلاً و انتزاعاً پیش نکشید تا بعد تاریخ چند سده‌ی آن را بنویسد. به‌راستی، ادعای اینکه چنین تاریخی می‌تواند نوشته شود، بیانگر باور به این نکته است که نیروهای حاکم خرد می‌توانند جهان را دسته‌بندی کنند و به نظم آورند و به‌گونه‌ای دقیق و عاری از اشتباه معرفی نمایند و فوکو درست همین امکان را رد می‌کرد. تاریخ دیوانگی گزارشی از تجربه‌ی درونی دیوانگی نیست، بلکه بیشتر تلاشی است برای شناخت راه‌هایی که نهادهای سخنی و فراسخنی فرهنگ غرب در آن‌ها به چیزی به نام «دیوانگی» شکل دادند و آن را به‌نحو تاریخی ساختند.

به‌راستی آن‌سان که فوکو نوشت «ما هنوز باید تاریخ آن شکل دیگر دیوانگی را بنویسیم که با آن افراد انسان از راه عملکرد خرد حاکم، همسایگان خویش را زندانی کردند و با زبان بی‌رحم نادیوانگی، یکدیگر را شناختند و با هم ارتباط یافتند.» این نکته‌ی ضمنی، باور فوکوست که آنچه عقل می‌خوانیم، هیچ پیوند خاصی با خردمندی و عقلانیت ندارد. فوکو خاطرنشان می‌کند که در واقع آنچه عقل را از دیوانگی جدا می‌سازد، منش ذاتی نیست، نادیوانگی‌ای که می‌پنداریم عقل داراست؛

بلکه خیلی ساده، آن تمایز غیرعقلانی و از نظر شناخت‌شناسانه، دفاع‌ناپذیری است که فرهنگ غرب به شکلی نهادی در دوران رنسانس میان عقل و جنون نهاد و هنوز هم باقی است. بنابراین آن‌سان که مایکل ایگناتیف نوشته است، «دیوانگی نخست یک حقیقت نیست؛ بلکه داوری است؛ حتا اگر این داوری، خود تبدیل به حقیقت بشود.»

گزارش تاریخ دیوانگی، از پایان قرون وسطا آغاز می‌شود و ابتدا در آن پدیدار فرهنگی جذام مورد بررسی قرار می‌گیرد. در بخش اعظم قرون وسطا، جذام نقش نمادینِ سخت دوپهلویی در فرهنگ اروپایی داشت. جذامیان که از شهرها تبعید می‌شدند و با روش انعطاف‌ناپذیری در مکان‌هایی نزدیک شهر جای می‌گرفتند، واقعیت ورشکستگی اخلاقی انسان را در زندگی قرون وسطایی و چاره‌ناپذیریِ مرگش را در می‌یافتند. جذامی از راه رنج و محنت، به حقیقت خدا نزدیک‌تر می‌شد: بیماری، او را تقدیس می‌کرد. از راه‌هایی نمادین، اما در عین حال به‌نحوی عیان و ملموس، جذامیان در آستانه‌ی واقعیت انسانی قرار می‌گرفتند و موقعیت مرزی بحرانی‌ای میان این جهان و آن دنیا، میان مرگ و زندگی، گناه و مکافات، لعنت‌شدگی و بخشایش داشتند؛ موقعیتی که با آداب اجتماعی طردکردن، تقویت و حفظ می‌شد.

در پایان قرون وسطا، در اروپا آشکارا از شیوع جذام کاسته شد، اما این بیماری پشت سر خود ساختارهای فیزیکی طردکردن را باقی گذاشت؛ فضایی که اکنون از بار تراژیک انسانی خود خالی مانده بود. در جریان دو سده‌ی بعد، جنون به‌عنوان تجربه‌ی غایی «حدّ و مرز» در فرهنگ رنسانس، جانشین جذام شد. به زبانی مسیحی، جنون حتا بیش از جذام، دستیابی کامل به حقیقت جهان ورشکسته‌ی انسان، واقعیت مفسدانه‌ی آن و مرگ در زندگی را مقدور کرد.

> این که مایه‌ی جنون، جانشین مایه‌ی مرگ شد به‌معنای گسست نبود، بلکه بیشتر به معنای پیچشی بود در همان وانهادگی و دلهره. آنچه مطرح می‌شد هنوز هیچ‌بودن هستی بود، اما این هیچ‌بودن دیگر در موقعیتی خارجی و نهایی مطرح نمی‌شد، [اکنون] همچون تهدیدی و نتیجه‌ای از درون به‌سان چیزی دایم و به‌شکل همیشگی هستی تجربه می‌شد.[۷۵]

آن گروهی که در دوران رنسانس سوار کشتی دیوانگانشان می‌کردند و سرگردان به میان دریا رهای‌شان می‌کردند، هم از لحاظ خیالی و هم از لحاظ واقعی، به‌عنوان افراد طردشده‌ای که هنوز میانجی ارتباط بودند، دیوانگانی بودند که با خود، آن غرابت و دیگری‌بودنی را حمل می‌کردند که «در قلب چیزها و در قلب انسان‌ها» وجود داشت.

دیوانگی در سده‌ی پانزدهم، همچون تجربه‌ای دیگرگون ظهور کرد؛ تجربه‌ای واقعی همانند تجربه‌ی فرهنگیِ دیگری‌بودن و در دوران رنسانس مایه‌ای شد از دلمشغولی همه‌جا حاضر و حتا وسواس‌برانگیز. دیوانگی‌ای که به خیالپردازی‌های فرهنگی وارد شد، دو شکل اصلی یافت: اولی تصویری بود و دومی ادبی. هم به دست نقاشان خبره (برجسته‌ترین نمونه‌ی آن‌ها آثار هیرونیموس بوش[۷۶]، آلبرشت دورر[۷۷]، پتر بروگل پدر[۷۸]) و هم با قلم نویسندگانی چون شکسپیر[۷۹]، رنسانس به بیان معنایی سرگیجه‌آور از دیوانگی ادامه داد و آن را شکل خاص ورود به دنیای دیگر شناخت که جهان آدمی را بنیان می‌ریزد (و از بنیان تهی می‌کند).

اما این‌مایه به‌شکلی روزافزون همپای بیانگری ادبی به‌شیوه‌ای یکسر متفاوت رواج یافت. این شیوه‌ی متفاوت، تصویری انسانگرایانه بود از دیوانگی همچون شرارت، بی‌نظمی و زیاده‌روی، یعنی تمامی اشکال بی‌عقلی بنیادین آدمی. در کارهایی چون در ستایش دیوانگی[۸۰]،

نوشته‌ی اراسموس[۸۱]، فوکو انحراف از تأکیدگذاری قبلی را کشف کرد و این انحراف از تبدیل و تغییر شکل ژرفی خبر می‌داد که تعیین‌کننده‌ی روشی بود که از آن پس در معرفی دیوانگی و در تعیین جایگاهش در فرهنگ غرب اتخاذ شد و این «شکاف عظیمی در تجربه‌ی غرب از دیوانگی» بود.

آن شکاف چنین است: دیوانگی از نظر اراسموس بخشی است از «آگاهی بحرانی انسان» و همچون نفی خرد او وجود ندارد (آن‌سان که نزد شکسپیر)، بلکه به یک معنا در خدمت خرد است. جنون از نظر اراسموس، ابزار یک سرزنش عقلانی است در برابر زیاده‌روی‌ها یا به کار گرفتن‌های عقل و بدین‌سان در نهایت چیزی جز گسترش حاکمیت خرد نیست. این خصلت‌سازی تازه، نشانه‌ای است از آغاز تصرف جنون به‌دست عقل، تصرفی که در واقع در حکم انکار است.

> جنون دیگر به جهان و شکل‌های زیرزمینی آن وابسته نیست، بلکه بیشتر به انسان وابسته است، به ضعف‌ها، رؤیاها و پندارهایش. تمامی آن ابهام جلوه‌ی جهانی که در دیوانگی به‌شیوه‌ای که بوش آن را می‌دید آشکار می‌شد، نزد اراسموس رنگ می‌بازد. دیوانگی دیگر در چارگوشه‌ی زمین، چشم‌انتظار انسان نیست؛ بلکه خود را درون انسان نهادی می‌کند، یا به زبان دیگر رابطه‌ای نزدیک و ظریف است که انسان با خویشتن برقرار می‌کند.[۸۲]

خلاصه، جنون اکنون دیگر به‌گونه‌ای خشن درون یک سنت انسان‌گرایانه می‌گنجد و «در جهان سخن محبوس می‌شود» و تبدیل به دانش باژگونه‌ی انسان از خودش می‌شود. دیگر انسانیت را به بنیان جهانی که به‌گونه‌ای ژرف متفاوت است، ارتباط نمی‌دهد و این کار را از راه باخبری از نیروی انکارکننده و تهاجمی انجام نمی‌دهد (آن‌سان که در آثار بوش و دورر دیده می‌شد)؛ برعکس اکنون جنون در حکم تأیید هویت

غیردیوانگان است. اکنون [دیوانه] به حکم عقل حاکم از جهان انسان نیم‌مطرود است.

در روزگار بعد که فوکو آن را دوران کلاسیک خوانده است و از نیمه‌ی سده‌ی هفدهم آغاز می‌شود و تا پایان سده‌ی هجدهم ادامه می‌یابد، طرد کامل از پی می‌آید. فوکو سرآغاز این دوران را با «زندان بزرگ» یکی می‌داند، یعنی با زمانی که «بیمارستان عمومی» (بنا به حکم سلطنتی به سال ۱۶۵۶) تأسیس می‌شود. تمامی دیوانگان اکنون گرد هم آورده شدند و به زندان افتادند. بیش و کم بی‌هیچ تبعیضی، همراه با تمامی طبقات دیگر که از نظر اجتماعی و اقتصادی بی‌فایده بودند: تهیدستان، جنایتکاران، بیماران، ناتوانان، در بیمارستان‌ها، زندان‌ها و تیمارستان‌ها. به‌درستی می‌توان از این دوران همچون «رژیم کهنِ*» خرد یادکرد. آن دوران از اوایل سده‌ی هفدهم تا انقلاب فرانسه، زمانی بود که خرد حکومتی مطلق و شدید داشت، گویی (همچون شاهان) دارای حقوقی الاهی نیز بود. بیمارستان عمومی، «ساختاری ویژه‌ی نظم پادشاهی و بورژوایی فرانسه، همدوران با شکل‌های سازمان یا بی‌استبدادی، به‌زودی قلمرو خود را در تمامی فرانسه گستراند». اکنون دیوانگی از محرم عقل‌بودن، به مورد یکسر مخالفش تبدیل شد. گونه‌ای از غیبت ناب و کامل که دیگر حقیقت عقل را در اختیار ندارد؛ بلکه تنها فضایی است به‌گونه‌ای مطلق، بیرون ازگستره‌ی حاکمیت خشن عقل یا cogito [منِ اندیشگر دکارتی]. به دوران دکارت گام نهاده‌ایم، سرآغاز دوران روشنگری، دوران عقل روشن و یکدستی که سایه‌ای هم بر آن نیفتاده است. هر آنچه نابخردانه بود، اکنون در بیمارستان‌های بزرگ منزوی شد؛ دور از چشم، اگر نه یکسر دور از ذهن.

* ancien régime، نظام اجتماعی و سیاسی فرانسه قبل از انقلاب ۱۷۸۹.

وضع بدین منوال بود تا انقلاب فرانسه رسید؛ درهای بیمارستان‌ها و تیمارستان‌ها به‌گونه‌ای نمادین و در واقعیت نیز گشوده شد و دیوانگان رخصت یافتند که گام به بیرون نهند. همزمان، دیگر جنون در اندیشه‌ی فرهنگی با مخاطرات جنایت و فساد یکی انگاشته نشد، اما همچون پریشانی جداگانه و متمایز انسان دیوانه شناخته شد. دوران سوم، آنچه روزگار مدرن خوانده می‌شود آغاز شد. یک بار دیگر همچون ایام رنسانس، دیوانگی در تماس با غیردیوانگی قرار گرفت؛ اما اکنون همچون موضوع سخن اخلاقی یک‌جانبه (و به‌زودی علمی) مطرح شد که در جنون و بلاهت، راز بیماری جان یک فرد را جستجو می‌کرد و «به جای ترور آزادانه‌ی جنون، اضطراب خفقان‌آور مسئولیت را می‌نشاند». جنون بار دیگر آشکار شد؛ همچون موضوعِ نگاه و آزمون پزشکی، حقوقی، و نخستین جلوه‌های روان‌پزشکی؛ و این روان‌پزشکی آغازین در به‌دست آوردن سلطه‌ی ضمنی بر جنون، همچون قطب متضاد پزشکی و هنجارین آن، به شکلی باژگون‌کارانه، الزام «زندان بزرگ» را جاودانه و به‌راستی تشدید کرد و آن را تبدیل به «زندان اخلاقی بزرگ» کرد.

اگر دیوانه در روزگار کلاسیک مسخره می‌شد و کتک می‌خورد، به‌نظر فوکو این نظم اخلاقی جدید، شکل سخت‌تر شکنجه برای او بود؛ چرا که شکلی بود زیرکانه‌تر و دقیق‌تر. جنون اکنون دیگر حقیقت جهان نبود که به انسان بگوید او به‌راستی کیست، آن‌سان که در دوران رنسانس می‌گفت و نیز ناهنجاری ناب نبود که از آن دوری شود یا نادیده گرفته شود؛ آن‌سان که در دوران کلاسیک بود. برعکس، دیوانگی تبدیل شد به ناکامیابی روح و اندکی بعد، بیماری روان دانسته شد، نیازمند معاینه‌ی دقیق، تشخیص پزشکی، درمان و توان‌بخشی؛ همراه با تسلیم کامل

دیوانه که اکنون در برابر اقتدار پدرسالارانه‌ی پزشک، یک «بیمار» دانسته می‌شد، و همین تبدیل شد به رژیم شکسته‌بندی مدرن روح.

همچنان که دیوانگی به‌گونه‌ای روزافزون، با سخن علمی جدیدی تعریف و درون آن محدود می‌شد، تجربه‌ی واقعی دیوانگی، حتا بیش از آن خاموش شد. فوکو تأکید کرده که به‌راستی «زبان روان‌پزشکی تک‌گویی خرد است درباره‌ی جنون» و «تنها بر اساس چنان سکوتی استوار شده است». به‌نظر فوکو جنون در روزگار ما چنان خاموش شده که «زبان حاکم نابخردی» فقط با «جرقه‌های» نویسندگان بزرگ دیوانه همچون مارکی دو ساد[۸۳] و نیچه، و نقاشی دیوانه چون وان گوگ[۸۴]، خوانا شده است.

«جنون» در تاریخی که فوکو از عینیت‌یافتن آن به‌وسیله‌ی عقل نوشته، در جریان رفتارهای خشن فرهنگی دچار سلسله‌ای از دگرگونی‌های تند و زننده شده است. جزئی از هدف فوکو از نشان‌دادن این نکته آن است که ثابت کند تاریخِ عقل هیچ ارتباطی به حرکت پیشرونده‌ی علم به‌سوی حقیقت ندارد، اما فراسوی این حکایتِ دگرگونی‌های نابخردانه‌ی سخن عقلانی درباره‌ی جنون، همانطور که هیوبرت ل. دریفوس[۸۵] و پل رابینو[۸۶] یادآور شده‌اند «توصیف داستانی است مداوم‌تر از محبوس و مطرودشدن». در پایان قرون وسطا «دیوانگی» به‌صورت خط‌کشیِ اجتماعی شدید سربرآورد؛ راهی برای بیان هویت و بدین‌سان تحکیم قدرت اجتماعی. دوران کلاسیک و زندان بزرگ به‌شکلی خشن‌تر و مادی‌تر، این دینامیسم عینیت‌بخشیدن و تحکیم را ادامه داد و این فراشد حتا در دوران مدرن پیشرفت بیشتری داشت. البته اگر همراه با فوکو بپذیریم که «آنچه پیش‌تر آشکارا برج و باروی نظام و نظم بود، اکنون قلعه‌ی وجدان ما شده است».

به هر روی، تاریخ که در سطح دانش و شکل‌های منطقی ناپیوسته و نامتداوم است، در تکوین فزاینده‌ی اشکال قدرت، تداوم و پیوستگی بیشتری دارد. قدرت از قرون وسطا تا روزگار ما افزایشی مکارانه و بی‌سر و صدا در ظرافت و اعمال نظارت از خود نشان داده است. این دو شکل تکامل تاریخی آشکارا متضاد ـ افزایش دایمی قدرت و دگرگونی‌های جهشی و نامنتظر دانش ـ در واقع دو سویه‌ی یک پدیدار هستند: جدا و منزوی‌کردن فزاینده‌ی جنون، و جدایی نهایی آن از تمامی اشکال «نابخردی» در دوران مدرن. افزون بر این، روان‌شناسی، روان‌پزشکی و پزشکی با ایجاد پیوستگی میان دیوانه و اندیشه‌ی هر چه بیش‌تر هنجارین روح یا روان انسانی، نظارتی بسیار شدیدتر و محدودکننده‌تر از گذشته در مورد دیوانه به کار می‌گیرند. این نظارت بخشی است از آنچه فوکو بعدها در پژوهش خود درباره‌ی عمل مجازات، قاعده‌ی مجازات جسم خواند؛ جسم زندانی روح می‌شود. بدین‌سان به گمان فوکو، بهبود «انسان‌گرایانه» در درمان جنون که در سده‌ی نوزدهم متداول شد در بهترین حالت، یک دستاورد مشکوک بود.

تاریخ دیوانگی آن‌سان که فوکو بعدها در مقاله‌ی «نیچه، تبارشناسی، تاریخ»[۸۷] نوشت، در پی نمایش این نکته بود که «آنچه در سرآغاز تاریخیِ چیزها یافت می‌شود، هویت نقض‌ناپذیر اصل و منشأ آن چیزها نیست. بلکه اختلاف با چیزهای دیگر است؛ ناهمخوانی است». تاریخ، هویت را آشکار نمی‌کند که بعد، آن را در جریان تکامل مداومش در زمان مشخص کند، بلکه عرصه‌های مغایرت‌ها را می‌یابد. آنچه به‌نظر، «هویت» چیزها می‌آید (به‌عنوان مثال عقل) در واقع به‌گونه‌ای تصادفی در دل اختلاف و ناهمخوانی چیزهای متفاوت شکل گرفته است و نه در ثبات یک گوهر نهفته و زیربنایی.

اما فوکو در کتاب خود تعریفی از ذات و گوهر یک عنصر به‌دست داده، هر چند تعریفی منفی و سالبه و آن عنصر خود دیـوانگـی است. اینجاست که ما با تضاد بنیادینِ روش‌شناسانه‌ی نخستین کتابش روبه‌رو می‌شویم. راست است که این خودداری از بحث دربـاره‌ی دیـوانگـی، همچون یک تجربه به او امکان می‌دهد تا تاریخ عینیت‌یافتن فرهنگی آن را دنبال کند. بی‌آنکه تداوم‌بخش آن سرکوبی باشد کـه هـمه‌ی سـخنان «عقلانی» فرهنگ درباره‌ی دیوانگی بسطش داده‌اند. امـا اگـر بـررسی شیوه‌ی فرهنگ برای بیان و معرفی دیوانگی به فوکو امکان می‌دهد تـا عقل را بی‌ارزش کند، در مقابل او برای خود دیوانگی ارزشـی مـتعالی قائل می‌شود. سایه‌ی سنگین دیوانگی ــ نه آنچه خرد به‌عنوان دیوانگی می‌سازد، بلکه خود تجربه‌ی جنون ــ در حاشیه‌ی کتاب فوکو دائماً حس می‌شود، به‌سان نیرویی متعالی، کاملاً همانند هویت و اصل و مـنشائی مطلق.[۸۸] انگار فوکو به‌گونه‌ای پنهانی به نیروهای بنیادین دیوانگی (و حتا شاید به‌شکل ویرانگر و باژگونه‌ای که دیوانگی به همراه می‌آورد) باور دارد، هر چند که کتابش آن‌ها را به‌شکلی دیگر آشکارا رد می‌کند. ایـن دوباره مطرح‌کردن نیروهای کـیهانی بـه روشـی غـیرمستقیم را مـی‌توان آشکارا در آن توانایی محوکنندگی آخرالزمانی دید که به عقیده‌ی فوکو دیری نخواهد گذشت که دیوانگی این قدرت را آزاد خواهد کرد تا جهان مدرن را در هم کوبد: «دیوانگی تبدیل به امکان انسان شده است برای انحلال انسان و جهان».

بسیاری از رساله‌های آغازین فوکو، این تنش مـیان انکـار آشکـار بـنیان مـتعالی و رؤیـای بـازپدیدآیی مـحتمل آن را (هـر چـند تـنها در شکل‌گیری ویرانگر جنون و مرگ) فاش می‌کنند. فوکو، زود از این شوق نابجا برای رسیدن به معنای نیرو یا موجودی که تاریخ را بـنیان مـی‌نهد

دست کشید، اما شوق نیرومند رسیدن به شکلی از مطلق، حتا مطلق مرگ، آشکارا در تمامی آثارش باقی ماند.

فوکو در کتاب بعدی خود زایش درمانگاه، بار دیگر توجهش را معطوف دگرگونی بزرگی کرد. همانگونه که مایکل کلارک نوشته است: فوکو پس از ساقط کردن مفهوم ابژه‌ی دانش در تاریخ دیوانگی، به مسئله‌ی نقش سوژه در زایش درمانگاه روی آورد. در این کتاب او نشان داد که کارکرد پزشک ـ یعنی «دانای» دانش پزشکی ـ به همان اندازه‌ی سوژه‌ی دانش، بنابر شرایط خاصِ جامعه‌ای خاص، متغیر و تصادفی است. آن دگرگونی که موضوع کار فوکو بود، در پایان سده‌ی هجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم رخ داد؛ دوره‌ای که به قول فوکو در زایش درمانگاه «یکی از آن دوره‌هایی است که نشانگر رسیدن به یک خط مرزی تاریخی است که نازدودنی است: دورانی که در آن بیماری، هر چیز ضدطبیعی، مرگ و در یک کلام کل لایه‌ی زیرین و تاریک نقص و ناهنجاری آشکار شد و همچون شب که با آشکار شدن روز از میان می‌رود، در فضای ژرف، قابل مشاهده، پُر و بسته‌ی جسم انسانی آشکار و حذف شد».

نسبت متقابل آشکارشدن و از میان‌رفتن، در قاعده‌بندی بحث فوکو بسیار مهم است؛ زیرا مشخصه‌ی بارز شیوه‌ی سخن پزشکی که در حال شکل‌گرفتن است، این است که واقعیت خود را به‌عنوان سخن رد می‌کند؛ آن هم درست در این حرکت که قلمرو تازه‌ای از دانش را می‌گشاید. این مایه‌ای تکراری در تحلیل فوکو از دانش در روزگار مدرن شد: گرایش دانش به پنهان‌داشتن تصادف‌های تاریخی و شناخت‌شناسانه‌ای که وجودش را ممکن کرده‌اند.

به‌نظر فوکو، پیش از پایان سده‌ی هجدهم، دانش پزشکی استوار به

اقتدار نوعی از حقیقت آرمانی بود؛ یعنی اقتدارش وابسته بود به پیکره‌ی دانش‌نامه‌اِی دانایی که در فهرست‌ها و کتاب‌ها قرار داشت و رمزگذاری شده بود. دانشی که «پیش از ادراک علائم وجود داشت و مستقل از آن بود». با کار کالبدشناس و فیزیولوژیست فرانسوی، گزاویه بیشا[۸۹] و دیگران، ناگهان پزشکی قدم در این راه گذارد که اقتدارش را بر حجم قابل مشاهده و محدود جسم و نیز بر سبب‌شناسی* و مسیرشناسی** علائم قابل مشاهده بنیان نهد. این دگرگونی به‌نظر فوکو دارای اهمیت بسیار زیادی است؛ زیرا بر اثر این دگرگونی، انسان بر اساس محدودیتش تعریف شد و نه بر اساس قدرت‌های متعالی. در واقع به‌نظر فوکو، وقتی که فرد بر اساس محدودیت جسمش، همچون ابژه‌ی پزشکی تعریف شد، پزشکی قدم در راه ساختن انسان به همان صورتی که ما می‌شناسیم و به تصور در می‌آوریم گذاشت: آن ذات یگانه و موجود پیچیده‌ای که در آنِ واحد هم سوژه‌ی اندیشه‌ی خویش است و هم ابژه‌ی آن. این نکته‌ای بود که فوکو می‌توانست پژوهشش را در آن دنبال کند؛ نه فقط در مورد پزشکی، بلکه در مورد کل علوم انسانی. مجموعه‌ی این‌ها، موضوع کتاب مهم بعدی او یعنی واژگان و چیزها قرار گرفت. چهره‌ی انسان بدان صورت که ما واقعاً آن را می‌شناسیم تنها زمانی پدیدار شد که معرفت به آن پدیدارهایی که ما اکنون به آن‌ها همچون نزدیک‌ترین پدیدارهای انسانی می‌اندیشیم (پیکر جسمانی او، پیکر اجتماعی‌اش و زبان یعنی پیکر اندیشه‌اش)، نه براساس نظام متعالی و فراتاریخی، بلکه براساس نظام نافرمان و سرکش هستی مشخص تاریخی او تعریف شد:

> این امکان برای فرد که هم سوژه و هم ابژه‌ی دانش خویش باشد، گونه‌ای بازگونی در ساختار محدودیت فراهم آورد. برای اندیشه‌ی

* etiology/étiologie

** trajectory/trajectioire

کلاسیک [یعنی تفکر سده‌ی هجدهم] محدودیت محتوایی، جز نفی مورد نامحدود نداشت، در حالی که اندیشه‌ای که در پایان سده‌ی هجدهم شکل گرفت، معنایی اثباتی به محدودیت بخشید: ساختاری انسان‌شناسانه که در آن ایام پدید آمد، هم نقش مهم و حیاتی حدّ را داشت و هم نقش بنیان‌گذار اصل و منشأ. این بازگونی شرط فلسفی بود برای سازماندهی اثباتی پزشکی و برعکس، این پزشکی مثبت در حدّی تجربی، آغازگر آن رابطه‌ی بنیادینی شد که انسان مدرن را به محدودیت اصیل او پیوند می‌زند. جایگاه اصلی پزشکی در معماریِ گسترده‌ی علوم‌انسانی چنین شد: از هر یک از آن‌ها به آن ساختار انسان‌شناسانه‌ای که آن‌ها را بار می‌آورد، نزدیک‌تر است.[۹۰]

در حدّ مشخص، سخن این دگرسانی تغییری بنیادین و در واقع شکلی از بازگونی پدید آورد ــ در نسبت میان واژگان و چیزها، میان آنچه گفتنی است و آنچه دیدنی است (یعنی میان مورد متعالی و مورد محدود) تا آنجا که در سخن گرد هم می‌آیند. دانش و واژه دیگر مقدم بر تجسم مشخص یک نشانه نمی‌آیند، بلکه پس از آن سر می‌رسند. فوکو نوشت: «آنچه رخ داد چیزی نبود جز پیکربندی خاموشی که زبان در آن پشتیبانی می‌یابد: ربط‌یافتن وضعیت و رویکرد به آنچه می‌گوید و به آنچه درباره‌اش گفته می‌شود»:

در آغاز سده‌ی نوزدهم، پزشکان آن چیزی را وصف می‌کردند که در سده‌های گذشته پایین‌تر از حدّ مشاهده و بیان دانسته می‌شد. اما این نکته بدین معنا نبود که آنان پس از تأملات و گمان‌زنی‌های بسیار، یک بار دیگر به ادراک حسی و عقلی می‌رسیدند یا به ندای خرد گوش فرا می‌دادند و نه به آوای خیال. نه، این بدان معنا بود که رابطه‌ی میان مورد قابل مشاهده و مورد غیرقابل مشاهده ــ که برای هر گونه دانش مشخصی ضرورت دارد ــ ساختار خود را دگرگون کرده بود و از نگاه و زبان چیزی را عیان می‌کرد که پیش‌تر، پایین‌تر و دورتر از قلمرو آنان بود. وحدتی تازه میان واژگان و چیزها برقرار شده بود که این امکان را فراهم می‌کرد تا آدمی ببیند و بگوید.[۹۱]

از آنجا که این وحدت به‌نظر فوکو پیشاعقلانی است، آن دگرگونی در ادراک پزشکی هم، که این وحدت نماینده‌ی آن است، نمی‌تواند همچون پیشرفتی علمی ارزیابی شود. بیش‌تر یک جابه‌جایی مادون عقلانی است از آنچه در پزشکی در خدمت حقیقت دانسته می‌شود، از زبان تا نیروی بینایی، از گفتن تا دیدن، از دهان تا چشم.

اما آنچه به‌راستی نظام مدرن سخن پزشکی را شاخص می‌کند ــ و این نتیجه‌ی مهم وحدت میان واژگان و چیزهاست ـ ناپدید شدن خود سخن است؛ تنزل آشکار آن است از جنبه‌ی هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه تا در خدمت یک طرح جدید مشاهده‌پذیری قرار گیرد؛ یعنی قرار گرفتن زیر نگاه پزشک که «نگاهی بی‌طرف» فرض می‌شود. نگاه پزشکی. چیزها دیگر تابع زبانی نیستند که گویی گوهر آنان را بیان می‌کند، برعکس آن‌ها با یک ماهیت جدید و فشرده و با گونه‌ای چیزشدگی خودشان وجود دارند. وقتی که به جای واژگان سخنی آرمانی، دلیل ملموسِ یک علم تجربی، پزشکی (نخستین سخن علمی درباره‌ی فرد) نشست، چنین به‌نظر می‌رسید که لحن دلخواه و فریب‌دهنده‌ی یک دانشِ صرفاً سخنی، جای خود را به فنون آشکارکننده‌ی دانشی راستین می‌دهد.

اما فوکو استدلال می‌کند که در واقع، سخن در پایان سده‌ی هجدهم ناپدید نشد. بلکه خیلی ساده مشاهده‌ناپذیر شد. ظاهراً زمانی در حول و حوش انقلاب فرانسه، سخن اقتدارش را از کف داد؛ دانش به‌ظاهر از تماس مستقیم با قدرت جدا شد و سخن که دیگر ابزار قادر خرد شاهوار انسانی نبود، تابع سربه‌راه و مطیع جهان تجربی، قابل مشاهده و بدیهی و مناقشه‌ناپذیر حقایق و چیزها شد. اما آنچه در واقع رخ داد این بود که سخن که اکنون به لباس زبان حقیقت‌گو و بی‌طرف

علومِ انسانی در آمده بود، حوزه‌ی ادراک تخصصی و تحرک ملموسش را در مورد افراد انسانی افزایش داد. سخن‌هایی که از محدودیت انسانی نشأت می‌گرفتند و نادیدنی. اما چون همیشه واقعی و دلخواه بودند، آن قدرت تاکتیکی و سیاسی راکه دانش و نهادهای همراهش بر افراد اعمال می‌کردند، تشدید کردند؛ حتا با اینکه سخن، اقتدار و سلطه بر دانش را از آدمیان می‌گرفت و این کار را به نام خواستِ حقیقت انجام می‌داد. آنچه در متن آثار تاریخی فوکو درباره‌ی فرهنگ مدرن سر برآورد (و این نکته در آثار بعدی او یعنی واژگان و چیزها و مراقبت و مجازات[۹۲] بیش‌تر به چشم می‌خورد)، تصویری است از تزویر سرکوبگرِیِ قدرت استدلالی سخن.

ادوارد سعید در مقاله‌ی «نقادی میان نظام و فرهنگ»[۹۳] نوشته است که مهم‌ترین دستاورد روشنفکرانه‌ی فوکو، کمک به درک این نکته است که چگونه خواستِ اِعمال نظارت مسلط در جامعه و تاریخ، راهی را نیز کشف کرد بر اینکه خود را به‌گونه‌ای منظم در زبان حقیقت، مراقبت، عقلانیت، ارزش‌های سودآور و دانش بپوشاند، به جامه‌ای مبدل درآورد و رقیق و پنهان کند. آنچه سخن مدرن را [از سخن‌های گذشته] متمایز می‌کند، آن تمایز ذاتی است که هم سعی در پنهان‌کردنش دارد و هم حفظش می‌کند؛ تمایز میان آنچه به‌نظر می‌رسد زبان است و آنچه به‌راستی زبان هست. علاوه بر این، آنچه زبان است، چیزی ژرف‌تر درباره‌ی سخن در بر ندارد، مگر آنچه یکسر سطحی است: پنهانکاری و جامه‌ی مبدل به تن کردن بخشی است از سطح خود سخن. در واقع تلاش ما برای آنکه واقعیت ژرف‌تری را به سخن نسبت دهیم، که یکی از پندارهای شناختی است که سخن از ما می‌خواهد تا تسلیم آن شویم، بخشی است از سد نفوذ سیاسی که سخن به ما تحمیل می‌کند.

بدین‌سان، به‌عنوان مثال ما باور داریم که صدای خود ماست که در سخن بیان می‌شود یا واقعیتی ابژکتیو وجود دارد که با سخن به بیان در می‌آید؛ اما حقیقت این است که سخن، ما را به موقعیت‌هایی وصل می‌کند که خودش و فقط خودش، آن‌ها را تأیید کرده و مجاز شمرده است، یا به صورت موقعیت‌های «سوژه» و «ابژه» ممکن ساخته است. حقیقتِ سخن، در یک کلام، صدق آن همچون بازنمود نیست؛ بلکه واقعیت آن همچون رخداد است و از آنجا که این نکته، هم در مورد سخنی صادق است که توصیف می‌کند و هم در مورد سخنی که توصیف می‌شود، آثار خود فوکو در تلاش برای وصفِ سخن همچون رخداد، ضرورتاً هدفش هم این است که از نظر شناخت‌شناسانه اصلاحی باشد. یعنی به ما نشان بدهد که جهان به‌راستی چه هست و هم از نظر سیاسی شورشی باشد؛ یعنی در پی دگرگون‌کردن جهان برآید.

فوکو نخست در ترسیم مسیر اینکه چگونه فرهنگ، دیوانگی را ابژه‌ی دانش قرار داد و سپس در ترسیم مسیر اینکه چگونه فرهنگ، ادراک پزشکی را سوژه‌ی دانش ساخت، سه دوره‌ی اصلی را تعیین کرد که با دو دگرگونی ناگهانی و غیر منتظره از هم جدا شده‌اند: یکی در میانه‌ی سده‌ی هفدهم و دیگری در پایان سده‌ی هجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم. این ساختار گاهنامه‌ای با اندکی تفاوت، تمامی کارهای تاریخی فوکو را سازمان داده است. رخداد حساس و سرنوشت‌ساز در این دوره‌بندی که همه‌ی آثار بعدی او گرد آن گردیده‌اند ــ دگرگونی دوم است: آشوبی شناخت‌شناسانه، سخنی و اجتماعی با اهمیتی بیش از حدّ برای کل دیدگاه فوکو از فرهنگ، با نتایجی در همه‌ی زمینه‌ها از روانکاوی و پزشکی تا علوم انسانی ــ که به بررسی پیکر جسمانی انسان، پیکر اجتماعی او و زبانش می‌پردازد ــ تا مجموعه‌ی اندیشه‌های او

(تحلیل مرکزی سخن در واژگان و چیزها)؛ از روش‌شناسی تاریخ و تاریخِ عقاید (دیرینه‌شناسی دانش) تا ماهیت قانون و اعمال جزایی (مراقبت و مجازات) و جنسیت (تاریخ جنیست[۹۴]).

آن‌چه فوکو ترسیم می‌کند، و آنچه به‌نظر می‌آید که پایان سده‌ی هجدهم، مهم‌تر از هر چیز دیگر نماینده‌ی آن است، دنیوی‌شدن نیروی فرهنگی و دگرگونی بنیادین در شیوه‌ی جای‌گرفتن اقتدار در ذات سخن است. فوکو از ما می‌خواهد که به این تغییر از این جنبه بنگریم که در واقع اصل و منشأ و تجسم قدرت و اقتدار ــ که در دوران رنسانس (دوران شکوفایی مورد نامحدود) در هستی سوبژکتیو خداوند متجلی بود ــ در سده‌ی نوزدهم (دوران شکوفایی مورد محدود) به ساختارهای ابژکتیو سخن منتقل شد و واسطه‌ی این انتقال، سلطه‌ی متعالی عقل نامحدود و فرمانفرما در روزگار کلاسیک بود. بر اساس این طرح، قدرت که در رنسانس متعلق به خداوند بود، در روزگار کلاسیک در عقل انسانی درونی شد و سرانجام در پایان سده‌ی نوزدهم (زمانی که به گفته‌ی فوکو در واژگان و چیزها «هستی به خارج از بازنمود پرتاب شد») خارج از ادراک سوبژکتیو جای گرفت. آثار فوکو با چنین دیدگاهی حکایت کوچک‌شدن اقتدار است: خداوند، شاه، انسان، خواست. اما کوچک‌شدن اقتدار در سویه‌ی سوبژکتیو تاریخ جای دارد. از دیدگاه ابژکتیو، آنچه ما می‌بینیم افزایش ثابت در کارآیی قدرت است. بدین‌سان با کاهش در بنیان سوبژکتیو اقتدار متعالیِ قدرت، افزایشی در کارآیی دنیایی و ابژکتیو آن پیش آمد.

آنچه فوکو ما را به دقت در آن دعوت می‌کند تا ورای تزویر و فریب تاریخ فرهنگی انسان دریابیم، داد و ستدی بی‌امان و مداوم است؛ انتقال تاریخی قدرت از سوژه به ابژه‌ی تاریخ، از واژگان به چیزها. انتقالی که

آرایش و تأثیرگذاری قدرت را افزایش می‌دهد، حتا با آنکه این انتقال، قدرت را خارج از دامنه‌ی نیت‌های سوبژکتیو و نهادهای انسانی قرار می‌دهد. این داد و ستد در عنصری ویژه انجام می‌گیرد که نه دقیقاً سوژه است و نه دقیقاً ابژه؛ نه به‌گونه‌ای خاص واژه است و نه چیز است. در واقع آنچه فوکو «سخن» می‌نامد همین عنصر است.

در دسامبر ۱۹۷۰، فوکو سخنرانی افتتاح دروس خود را در کولژدو فرانس با عنوان نظام سخن[۹۵] ارائه کرد. در این سخنرانی که درست در میانه‌ی کار فکری فوکو ارائه شده است، او به آثار گذشته‌ی خویش بازگشت و آن مواضع تاریخی و نظری را که پذیرفته بود یا رد کرده بود، خلاصه کرد و برای کارهای بعدی برنامه‌ای ترتیب داد. سخنرانی، البته بیش از یک خلاصه یا جمع‌بندی یا برنامه‌ی کار، نمایش کلامی درخشانی بود که در آن فوکو برخورد گذشته و آینده را، آن‌سان که در موقعیت‌های فکری، استدلالی، اجتماعی و نهادی کار خودش پیش آمده بود، نمایش داد. این موقعیت‌ها از جمله موقعیت‌های کلامی (مربوط به‌نظریه‌ی بیان) و شخصی بودند که فوکو، که روزگاری «بچه‌ی تخس» شناخته می‌شد، اکنون از آن‌ها در نهاد ممتاز و درجه‌ی اول [نظام دانشگاهی فرانسه] بحث می‌کرد، نهادی که به تازگی به استادی در آن برگزیده شده بود. من مایلم آن چشم‌انداز تاریخی را که فوکو به‌شکلی پرشور رد می‌کرد، اینجا به تفصیل مطرح کنم. آنگاه به یاری نظام سخن، همچون یک مرجع اصلی به ماهیت سخن و رویارویی تاریخِ اکنون و گذشته، آن‌سان که فوکو درک می‌کرد، بپردازم. سپس به‌گونه‌ای موجز به سه کتاب او خواهم پرداخت: واژگان و چیزها، مراقبت و مجازات و تاریخ جنسیت ــ که در آن‌ها فوکو، پیگیرترین شرح از سه محور اصلی این رویارویی را ارائه کرده است ــ سه محوری که همواره از هم جدا بودند؛

اما مدام با هم ارتباط درونی داشتند: سخن، قدرت و ذهنیت (یا سوبژکتیویته).

تفسیر

آیا باید این نکته را بپذیریم که زمانِ سخن، همان زمانِ آگاهی نیست که با قیاس نسبت به ابعاد تاریخی ساخته می‌شود و نیز زمان تاریخی هم نیست که در شکل آگاهی معرفی شده است؟ آیا ناگزیر از این فرض هستم که در سخن خویش نمی‌توانم ابدی شوم؟ و در حرف‌زدن مرگم را نه تبعید، بلکه در عمل برقرار می‌کنم، یا به بیان دقیق‌تر تمامی جنبه‌های درونی خود را در آن چیز بیرونی که چنان به زندگی من بی‌توجه است الغا می‌کنم؛ چیزی چنان بیرونی که چندان بی‌طرف و خنثاست که حتا تفاوتی میان مرگ و زندگی من نمی‌گذارد؟[۹۶]

فوکو در دیرینه‌شناسی دانش همان پژوهش نظری درباره‌ی روش‌های تحلیل را دنبال کرد که در آثار پیشین او به کار رفته یا به‌گونه‌ای ضمنی مطرح شده بودند. در این کتاب، او یک بنیان پژوهش را طرح کرد: «دیرینه‌شناسی» که از هر گونه «خودشیفتگی متعالی» آزاد است، یعنی روش توصیف تاریخی که به اندیشه، نیروی شبه‌الاهی نسبت نمی‌دهد و سوژه را همچون سرچشمه و علت مسلم اندیشه و کنش طرح می‌کند. از

آنجاکه موضوع‌هایی نظیر علیت تاریخی، تداوم، پیشرفت، و همسانی به اسطوره‌ی انسان، همچون مؤلف فرمانفرمای آگاهی‌اش وابسته است، این کنارگذاشتنِ تعالی، آغازگر پژوهش در مورد عدم تداوم تاریخی (که پیش‌تر پنهان بود) و نیز تمایزهای سخن و اندیشه است که با این شیوه در ویژگی و جزییات مشخص‌شان قابل شناخت می‌شوند. این کار، همچنین امکان می‌دهد تا موارد غیر منطقی توصیف شود ـ شرایط ویژه‌ی تاریخیِ امکان که بر آرایش و نظم دانش و زبان همچون کنش‌های مادی انسانی حاکم است: آن شرایط امکان که سرچشمه‌ی آن کنش‌ها نیستند، بلکه بنیان مادی موجود آن‌ها به‌شمار می‌آیند.

فرهنگ‌ها در مقابل این تفسیر که عادات فکری و زبان‌شناسانه‌ی آن‌ها چون کنش‌های مادی مشخص در نظر گرفته شود، مقاومت می‌کنند. در واقع فوکو می‌گوید که جوامع تمایل دارند که زبان را هر چیزی در نظر بگیرند، مگر آنچه به‌راستی هست. فوکو در رساله‌ی «نیچه، مارکس، فروید»[۹۷] به سال ۱۹۶۷ نوشت: «هر فرهنگ، نظام تفسیری و تأویلی مخصوص به خود، فنون خود، روش‌های خود، شیوه‌ی خاص خود را برای القای این گمان داشته است که زبان معنایی دارد غیر از آنچه می‌گوید، نیز القای این گمان که زبان در جایی دیگر جز در زبان است. این دو گمان، نخست آنکه موجودی در زیر زبان پنهان است که به درونش رسوخ می‌کند و دوم آنکه هستی‌های جهان حرف می‌زنند، یکدیگر و نیز چیزی دیگر را القا می‌کنند: بینشی به‌گونه‌ای ناب مسیحی که شکلی از امید هم هست، امید به اینکه واژه و چیز به‌نحوی ژرف به‌وسیله‌ی نیرویی مقتدر به هم پیوسته‌اند و در نتیجه می‌توان از یکی به کشف دیگری نائل آمد؛ از واژه به چیز رسید و بالعکس. فوکو تمامی این روش‌های تأویل را زیر عنوان تفسیر، یکجا گرد می‌آورد.

فوکو احساس می‌کند که این چیز دیگری که ادعا می‌شود زبان از آن حرف می‌زند، این کیفیت چیزها که به‌نظر می‌آید آن‌ها را به گفتن یا به معناداشتن وامی‌دارد، باورهایی هستند یکسر همبسته با سخن روزگاری دیگر. در هر مورد، آن‌ها بیانگر روش‌های ارتباط واژگان و چیزها، گذشته و اکنون، دیگری و خود هستند که دیگر در زمانه‌ی ما زنده نیستند. فوکو در واژگان و چیزها نوشته است که تفسیر در دوران رنسانس، روش خواندن هستی ناپیدای خداوند در نوشتار سطحی جهان مادی بود: در شباهت چیزها با یکدیگر و با واژگان، نوعی خویشتن‌مانندی* ـ یعنی خداوند ـ آشکارا دیده می‌شود. از سده‌ی نوزدهم به بعد انسان غربی خود را آنقدر دور از آن هستی متعالی و آنقدر نزدیک به محدودیت ذاتی خویش می‌بیند که دیگر چاره‌ای نمی‌بیند جز آنکه تفسیر را همچون تکه‌ای از بار و بندیل فرهنگی متروک به‌کناری نهد؛ چیزی که فوکو نیز آرزوی دور ریختن آن را دارد.

با این همه، تأویل‌های سخن (و از این رهگذر تأویل‌های داد و ستد میان حضور انسانی و فرهنگ گذشته) به‌نظر فوکو برای دورانی بیش از صد و پنجاه سال، به‌نحوی نابجا با سنت‌ها و عادت‌های تفسیر انجام شد. فوکو در زایش درمانگاه، تحلیلی نموداری و گویا از آن شیوه‌ای که تفسیر برای واژگان و زبان، سرچشمه‌ای آرمانی در نظر می‌گرفت، ارائه داد. گوهر تأویلیِ کنشِ تفسیر به‌نظر فوکو «از سخن می‌پرسد که چه می‌گوید و چه می‌خواهد بگوید؛ می‌کوشد تا آن معنای ژرف‌تر گفتار را آشکار کند که بدان امکان می‌دهد تا با خود همذات شود و بپندارد که به گوهر حقیقی خود نزدیک‌تر شده است. به زبان دیگر، تفسیر با اعلام آنچه گفته شده، آنچه را که هرگز گفته نشده اعلام می‌کند.»

* self - sameness

تفسیر پرگویانه می‌کوشد تا توان معنایی خاموش اما غنیِ نهفته در متنی دیگر را به سطح روشن زبان خویش کشاند. این‌سان تفسیر هم کهن‌تر است از آنچه تفسیرش می‌کند و هم بیشتر از آن امروزی است. کهن‌تر است؛ چرا که معناهای ژرفی را که در متن اصلی نهفته‌اند به شکلی کامل‌تر تحقق می‌دهد یا عرضه می‌کند (تفسیر به این اعتبار به متن اصلی بیشتر از خود متن اصلی همانند است). در همین حال، تفسیر بیشتر امروزی است چرا که ذات معنای این تکوین و تحول چنین است که توانمندی متن یا گذشته، تنها با شکفته‌شدن پیگیر و مداوم در امروز نتیجه می‌دهد. آن‌سان که فوکو در نظام سخن می‌گوید: «تفسیر باید ــ دقت کنیم که ناسازه شکل عوض می‌کند؛ اما از میان نمی‌رود ــ برای نخستین بار چیزی را بگوید که پیشتر گفته شده و به‌گونه‌ای خستگی‌ناپذیر، آن چیزی را تکرار کند که هرگز گفته نشده است».

بدین‌سان تفسیر، هم بیشتر از متن اصلی که تفسیرش می‌کند می‌گوید و هم کمتر از آن. به همین شکل، مفهوم تاریخ که تفسیر آن را در بردارد، بدین معناست که امروز (زمان حاضر)، هم کمتر است از گذشته که امروز را نوشته است و هم بیشتر از آن، و تداوم میان گذشته و امروز در این تنش دیالکتیکی ادامه می‌یابد. نکته‌ی حساس و دشوار، به هر رو اینجاست که امروز، یا متن درجه دوم [تفسیر] در این طرح، ضرورتاً زیر سلطه‌ی گذشته است که در امتداد خطوط متن اول یا متن اصلی به بار می‌آید و متن امروزی [تفسیر] تعریفش را از آن می‌گیرد. زیرا «یگانه نقش تفسیر این است که سرانجام بگوید چه چیزی‌به‌گونه‌ای خاموش، در ژرفا [ی متن اصلی] بیان شده است». می‌توانیم این ادعا را چنین بیازماییم که وقتی تفسیری کمتر از متن اصلی است، علتش این است که بنا به فرض از آن ناشی شده است؛ در حالی که وقتی تفسیری بیشتر از

متن اصلی است، علتش این است که گوهر آن را تکرار می‌کند. فوکو در زایش درمانگاه نوشته است: «تفسیرکردن یعنی بنا به تعریف، پذیرفتن افزونه‌ی مدلول [یعنی آنچه واژگان بدان ارجاع می‌شود؛ اینجا در بحث ما یعنی متن اصیل] نسبت به دال [یعنی خود واژگان، اینجا متن تفسیری].»

> این افزونه، یک ضرورت است؛ بخش به‌جامانده و به‌قاعده درنیامدنی اندیشه است که زبان آن را در پشت پرده نگه داشته است؛ بخش به‌جامانده‌ای که گوهر آن اندیشه است که از پرده‌ی رازش بیرون آمده است؛ اما تفسیرکردن این پیش‌فرض را نیز همراه دارد که این عنصر به‌زبان‌نیامده در گفتار خفته است و می‌توان با پرس و جو در آن غنای ویژه‌ی دال محتوایی را که به روشنی مدلول نشده است، فاش و آشکار کرد.[۹۸]

به‌نظر فوکو، تفسیر، واقعیت سطحی زبان و نوشتار را نادیده می‌گیرد و جانب آن گوهر اسطوره‌ای و نیم‌مکتومی* را می‌گیرد که گفته می‌شود گفتار اصلی و نیز گفتار نیم‌مکتومی که آن را تأویل می‌کند از آن سرچشمه گرفته است. این نظر فوکو در مقام یک شیوه‌ی تأویل، دربردارنده‌ی نظام کامل عقایدی است درباره‌ی شیوه‌ی جای‌گرفتن و نهفته‌شدن اقتدار در تاریخ انسانی، عنصر سوبژکتیو و سخن. در وهله‌ی نخست، اقتدار که به تفسیر اعتبار می‌بخشد، همواره در «فضایی فرضی» قرار می‌گیرد: تفسیر، همواره ذات یا سرچشمه‌ای فرضی-نظری را که نمی‌توان آن را نشان داد و مبرهن کرد به‌یاری می‌طلبد. مدلول یا سرچشمه، مورد خاموش یا «مورد فرضی» تنها در ازدیاد کلامی دال یا تفسیر بیان می‌شود و این تفسیر خود همچنان چشم‌انتظار است که

* semioccult / semicocculte.

تفسیر دیگری دیرتر از راه برسد و با کلامی روشنگر بدان شکل بخشد.

فوکو می‌گوید: «تفسیر، رویکردی شگفت‌انگیز به زبان» ــ و ما می‌توانیم بیفزاییم به تاریخ ــ را پنهان می‌دارد. زبان را همچون متن تفسیر یک متن بر متن اصلی دیدن، قائل‌شدن به اینکه دال جدید به مدلول امکان بیان می‌دهد، یعنی انکار واقعیت ملموس واژگان، یعنی برگرفتن توجه از سخن و افکندن آن به ماجرایی فرضی که گویا درست پیش از زبان و درست پس از آن رخ داده است، ماجرایی که ادعا می‌شود در آن سوژه‌های آفریننده، معناهای تازه می‌آفرینند و تلاش می‌کنند توان اصلی معناها را بدان‌ها بازگردانند. تفسیر، فاصله‌ای هرچند مختصر می‌آفریند، میان پدیدار مورد مطالعه (سخن) و آنچه فرض می‌شود که مسبب آن است. این فاصله به‌نظر فوکو، تمامی درون‌مایه‌ی کاذب تعالی را دوباره زنده می‌کند. زنجیره‌ای کامل از پیوستگی‌ها از این نظم و ترتیب شکل می‌گیرد؛ پیوستگی‌هایی که اگر این ترتیب نبود، آن‌ها هم نبودند: میان مؤلف و متن؛ میان متن و متنی دیگر؛ میان گذشته و اکنون؛ تار و پودی درهم‌بافته و تصنعی از سرچشمه‌های ارثی و ربط‌های معناشناسانه.

در دیدگاه فوکو، این استدلال‌ها به کجا راه می‌برند؟ از یک جنبه تفسیر تمامی چیزهایی را که یکه، تصادفی، تکرارناشدنی و جدیدند، خاموش و تعطیل می‌کند و از این جنبه با خود سلطه‌ی سخنِ بخت را همراه می‌آورد. هر چیز متفاوتی در امروز، هر چیز متنوع و جدید، تمام «چندگانگی‌های آشکار و تصادفی‌بودنِ» سخن نادیده گرفته می‌شود و در متن اصلی بازخوانده می‌شود و متن فعلی به‌ناچار تکرار جنبه‌ی اکنونیِ گذشته‌اش می‌شود. «تفسیر با ادا کردن حق مطلب در مورد متن، امکان اتفاق سخن را از میان می‌برد. تفسیر به ما امکان می‌دهد تا چیزی

بگوییم غیر از آنچه متن می‌گوید؛ اما به این شرط که آنچه گفته می‌شود، چیزی جز همان متن نباشد که در برخی موارد به مقصد نهایی‌اش رانده می‌شود.» هدف تفسیر این است که مانع از این شود که امروز متفاوت از دیروز باشد؛ حال آنکه اصل اساسی امروزبودن همان تفاوت با دیروز است. تفسیر، بدین‌سان در تأویل متن و تأویل تاریخی کارگزار هنجارین یا به‌قاعده‌کننده است.

فوکو می‌پرسد: «آیا ما ناگزیریم که هیچ کارکرد دیگری جز کارکرد تفسیری برای گفتار قایل نباشیم؟» و می‌گوید:

> گفتن از اندیشه‌ی دیگران، تلاش برای گفتن اینکه آنان چه گفته‌اند، معمولاً چیزی نبوده است جز تحلیل مدلول، اما آیا باید با آنچه دیگران جایی دیگر گفته‌اند، منحصراً در هماهنگی با بازی دال و مدلول برخورد کرد؟ یعنی همچون رشته‌ای از مایه‌هایی که بیش و کم به‌طور تلویحی در یکدیگر حاضرند؟ آیا امکان ندارد که تحلیلی ساختاری از سخن به دست داد که از آن‌چه مقدر تفسیر است بگریزد؛ یعنی نه بخش به‌جامانده‌ای بگذارد و نه چیزی افزون بر سخن ارایه کند؛ بلکه فقط واقعیت نمود تاریخی آن را عرضه دارد.[۹۹]

فوکو، همان‌طور که ادوارد سعید گفته، می‌خواهد چیزهایی را که بیان می‌شود، چنان بیازماید «که گویی پیش چشم او رخ داده‌اند»؛ یعنی بدون ارجاع به ژرفایی که ممکن است داشته باشند. کار فوکو همچون کار نیچه، نقادی ژرفاهای آرمانی، ژرفای وجدان است؛ یعنی همان چیزی که [نیچه] ابداع فیلسوفان و در نتیجه مردود می‌دانست». مفاهیم متعالی چون سرچشمه، حقیقت و سوژه، و فعالیت‌هایی چون تفسیر که این مفاهیم را فرایاد می‌آورند، دقیقاً همان چیزهایی هستند که نمی‌گذارند واقعیت سخن به سخن نزدیک شود و فاصله‌ای میان آن‌دو ایجاد می‌کنند. تمامی این چیزها بخشی از یک مجموعه‌ی کامل روش‌ها

هستند که به اعتقاد فوکو، هر جامعه از آنها بهره می‌گیرد تا از گوهری که به‌نحوی رسوایی‌بار، مادی، متفاوت و تصادفی است (یعنی سخن) بپرهیزد.

تفسیر با قرار دادن نظام و نیروی زبان، همزمان هم بسیار فراتر و هم بسیار فروتر از هستی و کارکرد واژگان، دست به «حذف رخدادهای به‌وجودآمده» در حین سخن‌آفرینی می‌زند؛ دست به «ابداع آواها و الحانی در پشت متون می‌زند تا ناچار نباشد دست به تحلیل شیوه‌های درگیری سوژه در سخن بزند؛ و اصالت را به این یا آن مطلب بر این مبنا می‌دهد که در متن گفته شده یا گفته نشده است تا ناچار نباشد جایگزینی برای سخن‌آفرینی در زمینه‌ی دگرگونی‌ها ـ زمینه‌ی اصلی سخن‌آفرینی ـ پیدا کند.» بنابر این، فوکو تفسیر را طرد و رد می‌کند تا بتواند مستقیماً واقعیت خشن رخدادهای فرهنگی و سخنی را پیش بکشد و نیز همراه با آن ماهیت دگرگون‌شده‌ی اقتدار انسانی را در درون این رخدادهای فرهنگی و سخنی مطرح سازد. در واقع از نظر فوکو، ما می‌توانیم روابط تاریخی و ملموسی را که نهادهای سخنی و فراسخنی را به هم می‌پیوندد درک کنیم، تنها اگر این اعتقاد را که تفسیر حامی آن است، کنار بگذاریم که سخن محصول توصیف دقیقی است که سوژه از جهان ابژکتیو دارد.

پس می‌بینیم که تفسیر، تفاهم‌نامه‌ی متن‌شناسانه‌ی هگل‌گرایی است. تفسیر تحت پوششِ یافتنِ حال در گذشته، دیدن امروزی که بیانگر دیروز است، سعی دارد تفاوت‌های ظاهری حال را با گذشته به یاری بازتعریف آن‌ها همچون تکرار درونبود ژرف گذشته رفع و رجوع کند. بدین ترتیب، تفسیر می‌خواهد که فضای یک متن (یا تاریخ) را به شکل بیانی از همانی درآورد و همگن کند. این به گمان فوکو شکلی است از توتالیتاریسم مفهومی.

فوکو می‌اندیشد که تفسیر یکی از عناصر مجموعه‌ی روش‌ها و قاعده‌هایی است که بنا به آن‌ها، تولید سخن در جامعه «به کنترل پلیسی» در می‌آید تا از هر چیز مخاطره‌آمیز، متفاوت و جسمانی و مادی رسوایی‌آمیز جلوگیری شود. در نظام سخن، فوکو این فراشدها را آن‌سان که جامعه به کار می‌گیرد تا مخاطرات سخن را محصور کند، تحلیل کرده است. در یکی از چرخش‌های صد و هشتاد درجه‌ای، که ویژه‌ی اندیشه‌ی فوکوست، این فراشدها یکی از شکل‌های والای چیزی دانسته شده‌اند که خود می‌کوشند تا آن را از بین ببرند؛ یعنی قاعده‌های حاکم بر سخن همانقدر دلبخواهی، خاص و مادی هستند که تصادف و بخت و ناپیوستگی و مادیتی که این قاعده‌ها در پی از میان برداشتنشان هستند.

دیرینه‌شناسی

به‌نظر فوکو، نظام سخن بر اساس آفرینندگی یا اصالت سخن‌ها شکل نگرفته است و نیز بر شکفتن علمی که می‌خواهد واقعیت را درک کند و به سوی حقیقت پیش رود، استوار نیست. نظام سخن بر اساس آن چیزهایی شکل گرفته است که فوکو موارد پیشاتجربی تاریخی حاکم بر سخن می‌خواند. این موارد پیشاتجربی، شرایطی هستند ویژه‌ی هستی هر عمل کلامی. این شرایط تقریر می‌کنند که کلام در مقام ابژه و رخداد سخنی چیست و چه می‌تواند باشد. سخن، درهم‌تنیده‌ای است از روابط، اعم از روابط ملموس یا فراشخصی، که در حول و حوش و مابین واژگان و چیزها، سوژه‌ها و ابژه‌ها، با فشردگی خاص و هستی ویژه‌ی خویش برقرار است. فوکو با زحمت بسیار می‌کوشد تا میان این گوهر و هر چیزی که ختم به استعلا می‌شود، فرق و تمایز قائل شود:

ما به جای اینکه در کتاب اسطوره‌ای و بزرگ تاریخ، سطرهای واژگانی را ببینیم که ترجمان آشکار اندیشه‌هایی هستند که در دوره‌ها و فضاهای تاریخی گذشته شکل گرفته‌اند، در فشردگی کاربست‌های سخن، نظام‌هایی را می‌یابیم که به گزاره‌ها شکل رخداد (با شرایط خاص خود و قلمرو ظهورشان) و نیز شکل چیز (با امکانات خاص خودشان و قلمرو کاربردشان) می‌دهند. آنچه من پیشنهاد می‌کنم که بایگانی* نامیده شود، همین مجموعه‌ی نظام‌های گزاره‌هاست (خواه شکل رخداد گرفته باشد، خواه شکل چیز).[۱۰۰]

در واژگان و چیزها، فوکو همه‌ی این‌ها را بر روی هم، ناخودآگاهی تحصلیِ دانش می‌نامد که سازمان‌یابی ویژه‌ی آن در دورانی خاص «صورتبندی دانایی»** است. موارد پیشاتجربی چه در شکل ناخودآگاهی تحصلی، چه به شکل صورتبندی دانایی و چه به شکل بایگانی، «نمی‌توانند از چنگ تاریخ‌مندی بگریزد»: یعنی نمی‌توانند فراتر از رخدادها یا در ملکوتی ساکن، ساختاری بی‌زمان پیدا کند؛ بلکه همچون مجموعه‌ای از قواعد تعریف می‌شود که مشخصه‌ی کاربست‌های سخن است، اما این قواعد از بیرون بر عناصری که به واسطه‌ی همین قواعد ارتباط می‌یابند تحمیل نمی‌شود؛ این قواعد در همان چیزهایی متبلور می‌شوند که خود آنها را به هم ربط داده‌اند.

نظام سخن در کاربست مادی و رخدادهایی که تجسم سخن هستند، حاضر و ماندگار است. سخن در کاربستش شکل می‌گیرد و نیز در رابطه‌ای که با شکل خارجی محیط سخن دارد ــ محیطی که با آن داد و ستد دارد و در آن غوطه‌ور است. شکل‌گیری سخن، ربطی به ارتباط آن

* archive/archives.

** Episteme / Epistéme، توجه کنید که معنای این واژه در نزد فوکو، یکسر با آنچه در آثار افلاطون و ارسطو آمده و نیز با معنای آن در پدیدارشناسی هوسرل تفاوت دارد.

با مرجع متقدم و درونی‌ای که سخن را به وجود می‌آورد، ندارد؛ به همین دلیل:

> آنچه دیرینه‌شناسی می‌کوشد که تعریفی از آن به‌دست دهد، اندیشه‌ها، بازنمودها، درون‌مایه‌ها و دل‌مشغولی‌هایی نیست که در سخن‌ها پنهان یا آشکار هستند؛ بلکه خود آن سخن‌هاست؛ سخن‌هایی که در مقام کاربست، تابع قاعده‌هایی خاص هستند. دیرینه‌شناسی، سخن را همچون سند تلقی نمی‌کند، یعنی همچون نشانه‌ی چیزی دیگر، یا عنصری که باید شفاف باشد و چیزی را در پشتش پنهان ندارد. دیرینه‌شناسی در سخن حجابی می‌بیند که مایه‌ی تأسف است، حجابی که باید دریده شود تا سرانجام بتوانیم به عمق آن گوهری که در بطن سخن، همچون ذخیره‌ای باقی است برسیم. دیرینه‌شناسی با سخن در قواره‌های خودش سر و کار دارد، یعنی سخن همچون یک بنای یادبود. دیرینه‌شناسی نظامی تأویلی نیست، در پی سخنی دیگر که یکسر پنهان مانده باشد نیست؛ ... دیرینه‌شناسی چیزی بیش از بازنویسی نیست، یعنی دگرگون‌سازیِ با نظم و قاعده‌ی آنچه قبلاً نوشته شده بوده است، به همان صورتی که در صورت خارجی سخن محفوظ مانده است. دیرینه‌شناسی بازگشت به راز باطنی سرچشمه نیست. توصیف سیستماتیک سخن ـ ابژه است.[۱۰۱]

دیرینه‌شناسی، همان‌گونه که از نامش برمی‌آید، کوششی است برای توصیف یک محل خاص به یاری صورت خارجی محل‌های حول و حوش آن. نتیجه‌ی تفسیر، مادیت‌بخشیدن دروغین به چیزی است که وجود ندارد و در عین حال نامرئی‌کردن چیزی است که موجود است. روش فوکو، در یک توصیف ساده، باژگون‌کردن همین است: رها کردن چیزی که وجود ندارد و آشکارتر کردن چیزی که موجود است. آنچه وجود ندارد، علت پنهان است، گونه‌ای هستی، یک سرچشمه، نیروی آفریننده. آنچه موجود است سخن است. تفسیر، بنا به بیان خودش، وحدت‌هایی نهفته در سخن می‌یابد. تفسیر در مقام شکلی از اشکال

کاربست سخن، شیوه‌ای است که وحدت‌ها را به زبان تحمیل می‌کند.

از چشم‌انداز دیرینه‌شناسی که بنگریم، آن تمایزی که تفسیر میان متن اصلی و متن درجه‌ی دوم [متن تفسیری] قائل می‌شود، دلیلی بر این نکته نیست که متن اصلی ذخیره‌ی معنایی دارد که باید به متن درجه‌ی دوم اعطا کند. آنچه «دو نقش مرتبط به هم و همبسته را ایفا می‌کند» پدیده‌ای سطحی است، یعنی بخشی از کارکرد سخنی تفسیر است. تفسیر در مقام پدیده‌ای سطحی از یکسو «به ما امکان می‌دهد تا الی غیرالنهایه سخن تازه بیافرینیم»؛ از سوی دیگر، تفسیر چون این سخن‌های تازه را در قید اولویت متن اصلی نگاه می‌دارد، بر تکثیر و تعدد آن‌ها مهار می‌زند. البته متن اصلی همواره چیزی است بسیار نسبی که هیچ گونه ادعای برتری ذاتی ندارد؛ اما با آنکه «اصلی» از نظر تاریخی امری حادث است، به هر صورت این «اصلی» نقش و کارکردی حیاتی دارد و همین نقش و کارکرد است که فوکو آن را کمیاب‌کردنی* می‌خواند که تفسیر بر سخن تحمیل می‌کند. «کمیاب‌کردن» به معنی واقعی کلمه، یعنی روشی برای محدودکردن کثرت تفاوت‌هایی که سخن همواره به شمار بسیار معدودی از درون‌مایه‌ها دارد. عمل کمیاب‌کردن از طریق مجموعه‌ای از کارکردها صورت می‌گیرد که بر روی هم تفاوت‌ها را کمرنگ می‌کنند.

کمیاب‌کردن، نزد فوکو مفهومی کلیدی است. کمیاب‌کردن وصفِ فعالیت یا اصلی است که نه فقط تفسیر، بلکه مؤلف هم جنبه‌ای از آن است. مؤلف در مقام مجموعه‌ای هماهنگ از درون‌مایه‌های سخنی که حاملشان مِتن است و نه سرچشمه و منشأ فرضی آنها، «اصل وحدت‌بخشِ گروه خاصی از نوشته‌ها یا گزاره‌هاست که در سرچشمه و

* rarefaction / raréfaction

منشأ معنایی آن‌ها نهفته است و همچون جایگاه انسجام و پیوستگی آن‌هاست.» از زاویه‌ی سخن که بنگریم«مؤلف کسی است که وحدت‌های خود، انسجام خود و پیوندهای خود با واقعیت را وارد زبان دردسرآفرین داستانی می‌کند.» اشاره‌ی فوکو به این نکته است که هر چند هر عمل کلامی به وسیله‌ی کسی انجام می‌گیرد، («احمقانه خواهد بود که هستی افرادی را که می‌نویسند و ابداع می‌کنند منکر شویم») اما این کارکردِ ایجاد انسجام و ارتباط با واقعیت خارجی آفریننده، چیزی نیست که تمامی اعمال کلامی، دارا یا بدان نیازمند باشند. فهرست لباس‌های شستنی، توصیه‌های فنی و اشارات پیش پاافتاده به‌سرعت فراموش می‌شوند. چنین چیزهایی را شاید کسی بگوید یا بنویسد، اما به‌نظر فوکو این چیزها مؤلف ندارند. نسبت‌دادن هویت و انسجام به یک یا مجموعه‌ای از اعمالِ کلامی، چیزی است در نظارت نظام فرهنگیِ سخن که بیان خاص مورد نظر در آن نظام ادا می‌شود.

فوکو به این نکته اشاره می‌کند که فرق است میان آنچه فردی است که متن را می‌نویسد و آنچه مؤلف آن متن است*: هویت مؤلف را نمی‌توان به حدّ هویت نویسنده تقلیل داد. «کارکرد مؤلفی، صرفاً و به‌نحوی خودانگیخته از راه نسبت‌دادن سخن به یک فرد شکل نمی‌گیرد؛ کارکرد مؤلفی، حاصل عملیات پیچیده‌ای است که هدفش ساختن موجود خردمندی است که ما آن را مؤلف می‌نامیم». کارکرد مؤلفی بسیار دور است از فردیت قدرتمند یک فرد و «رشته‌ای از مواضع سوبژکتیو پدید می‌آورد که افراد هر طبقه می‌توانند آن‌ها را اشغال کنند». کارکرد مؤلفی بلکه یک «نقش ویژه‌ی همگانی و ثابت در تمامی

* در اینجا از واژه‌ی «آنچه» استفاده شده، نه «آنکه». درست همانگونه که فوکو مقاله‌ی مشهورش را «مؤلف چیست؟» نامیده است و نه «مؤلف کیست؟»

سخن‌ها» نیست، بلکه بنا بـه دوره و شکـل سـخن مـورد نـظر تـفاوت می‌کند. در روزگار ما، سخن علمی تقریباً ناشناس و بدون مؤلف شـده است، حال آنکه چنین چیزی در قرون وسطا تصورناپذیر بود، زیرا در آن دوره، هویتِ ترویج‌دهنده‌ی سخن علمی، سرچشمه‌ی اصلی مرجعیت و اقتدار آن سخن بود.

«تفسیر، امکان اتفاق سخن را از راه کنش هویت که شکل تکرار و این‌همانی به خودْ گرفته، محدود می‌کند. اصل مؤلف نیز هـمین امکـان اتفاق را از راه کنش هـویت کـه شکـل آن فـردیت و مـن است، مـحدود می‌کند». به‌نظر فوکو، شکل سومی از محدودکردن، زمینه‌ی پژوهش یا رشته‌ی تخصصی* است. از برخی جنبه‌ها، کارکرد رشته‌ی تخصصی با کارکرد تفسیر و کارکرد مؤلفی متفاوت است. تـفسیر و کـارکرد مـؤلفی شیوه‌هایی هستند برای تحویل تفصیلات حجیم و انبوه اعمال کلامی به وحدت‌های نهفته در بطن این اعـمال، امـا رشـته‌ی تـخصصی، درست عکس این عمل را انجام می‌دهد، «زیرا برای آنکه رشـته‌ای تـخصصی وجود داشته باشد، باید امکان قاعده‌بندی احکام جدید، الی غیرالنهایه وجود داشته باشد.»

فوکو می‌گوید: «اما این بـیشترکردنی است بـرای کـمترکردن؛ یک رشته‌ی تخصصی جمع جبری تمامی حقیقت‌هایی نیست کـه در مـورد چیزی بیان مـی‌شود». دلیـل آن صـرفاً ایـن نـیست کـه در هـر رشـته‌ی تخصصی، گزاره‌های نادرست رد می‌شوند؛ بلکه دلیلش ایـن است کـه قاعده‌های از نظر تاریخی خاص و متغیر ــ که تعیین می‌کنند چه چیزی همچون ابژه‌ی معتبر دانش دانسته شود و چه چیزی ادراک معتبر باشد و چه شکلی از توضیح علت و معلول به‌گونه‌ای معتبر می‌تواند در زمینه‌ای

* discipline/discipline

خاص چون گیاه‌شناسی، پزشکی یا نقادی ادبی طلب شود ــ در برابر آنچه می‌تواند همچون یک حکم در هر زمینه‌ی خاص و در هر زمان خاص مطرح شود، حالت تدافعی دارند.

مقصود فوکو این نیست که حقایق وجود ندارند یا احکام ذهنی به‌گونه‌ای کامل، واهی و خیالی هستند. در واقع بر خلاف آن مواضعی که معمولاً به او نسبت می‌دهند، فوکو معتقد است که در بعضی موارد چیزی همچون حقیقت فراتاریخی وجود دارد. او گفته است: «همواره امکان دارد که کسی حقیقت را در خلأ فریاد زند»، همانطور که گرگور مندل[۱۰۲] ژنتیک‌دان چنین کرد ــ او حقایق ژنتیک را مدت‌ها پیش از آنکه شرایط تاریخی مساعد این باشد که احکامش در دل سخن زیست‌شناسی جای گیرد به‌روشنی بیان کرد. نکته‌ای که فوکو مطرح کرده، دقیقاً چنین است: یک گزاره، انتزاعاً درست یا نادرست، فقط وقتی، به عبارت خود فوکو، «در دل حقیقت جای دارد» که «از قواعد یک خط مشی سخنی» [پیروی کند] ــ خط مشی‌ای که ... ناگزیر هر بار که کسی حرفی می‌زند از نو جان می‌گیرد و فعال می‌شود». «در یک کلام، یک حکم پیش از آنکه در رشته‌ای خاص مورد قبول قرار گیرد، یعنی پیش از آنکه گفته شود در دل حقیقت جای دارد، باید شرایط دشوار و پیچیده‌ای را به‌جا آورد.»

رشته‌ی تخصصی، تفسیر و مؤلف: این سه به شکل‌های مختلف کار می‌کنند تا امکان اتفاق سخن را کاهش دهند. آن‌ها قواعد یا عملیاتی درونی تأسیس می‌کنند که در بطن سخن جاری می‌شود و به «اصول طبقه‌بندی، سامان‌دهی و توزیع» آن می‌پردازد. سلسله شیوه‌های نسبتاً متفاوت دیگری نیز هست که فوکو آن‌ها را قواعد طرد می‌خواند. این قواعد در لایه‌ی بیرونی سخن عمل می‌کنند؛ رابطه‌ی میان سخن و

غیرسخن را بررسی و قدرت سخن را تنظیم می‌کنند. فوکو سه نوع اصلی طرد را از یکدیگر متمایز می‌کند: نخستین دسته، نهی‌ها هستند. این‌ها قواعدی هستند که حکم می‌کنند چه چیزی می‌تواند گفته شود کجا می‌تواند گفته شود، و چه کسی می‌تواند آن‌ها را بگوید. در جامعه‌ی ما، سیاست و جنسیت دو قلمرو اصلی عمل نهی‌ها هستند.

نوع دوم طرد مربوط به اصل تقسیم‌بندی است. این در واقع همان روالی است که دیوانگی را از خرد جدا می‌کند و آن‌سان که در تاریخ دیوانگی دیدیم، هیچ بنیاد عقلانی اساسی هم ندارد. عقلانیت، نتیجه‌ی این تقسیم‌بندی اولیه است و نه سرچشمه‌ی آن.

قاعده‌ی سوم طرد، حقیقت را در برابر کذب قرار می‌دهد. در این مورد فوکو می‌پذیرد که زمین زیر پایش بسیار لغزنده است. او قبول می‌کند که «تقسیم‌بندی میان حقیقت و کذب همچون یک حکم، نه دلبخواهی است، نه قابل تعدیل و نه خشونت‌بار»، یعنی شباهتی از این جهت به نهی‌ها و پس‌زدن جنون ندارد؛ اما خواست حقیقت، که فوکو آن را «سخن مادر»* در جامعه‌ی ما می‌خواند، همواره مبتنی بر تقسیم‌بندی‌های خاص و تاریخی است. در دفاع از این نظر، فوکو تحول سخن حقیقی را در یونان باستان در فاصله‌ی سده‌های ششم و پنجم مثال می‌آورد، دوره‌ای که در آن، ناگهان حقیقتِ یک حکم، دیگر ربطی به قدرت به کاربرنده‌ی آن حکم نداشت و فقط به آنچه حکم بیان می‌کرد مربوط می‌شد. هم سوژه و هم ابژه‌ی حقیقت، مدعاهای انتزاعی خود را نسبت به حقیقت دارند؛ اما اشاره‌ی فوکو به این نکته است که از دیدگاه تاریخی، در هر زمان یکی از آن‌ها نسبت به دیگری اقتدار و مرجعیت بیشتری دارد.

* master discourse

تازه این تمام ماجرا نیست، چرا که خواست حقیقت، همواره «بر حمایت نهادی تکیه می‌کند. خواست حقیقت را مجموعه‌ی کامل کاربست‌هایی چون آموزش،... نظام تولید کتاب، نشر، کتابخانه‌ها و غیره تقویت و همراهی می‌کنند» و این‌ها خود در طول تاریخ، نوسان دارند و تغییر شکل می‌دهند و باز، حقیقت همواره پیوستگی خاصی به سیاست دارد. فوکو تا حدودی هوسبازانه و شگفت‌آور، ضرب‌المثل یونانی را نقل می‌کند: «علم حساب باید در دموکراسی‌ها آموزش داده شود، چرا که نسبت میان برابرهاست، اما در الیگارشی‌ها، فقط باید هندسه درس داده شود، زیرا هندسه، نسبت‌ها را در نابرابری نشان می‌دهد».

اما برای فوکو، نکته‌ی واقعی درباره‌ی خواست حقیقت، «گرایشی است که خواست حقیقت به اعمال فشار، اعمال قدرت محدودکننده بر شکل‌های دیگر سخن دارد.» دست‌کم در جامعه‌ی ما و در صدوپنجاه سال گذشته [چنین گرایشی وجود داشته است]. پیدایش و رشد جریان‌های رئالیسم و ناتورالیسم در ادبیات، یا لزوم ارجاع به داده‌های تاریخی قابل اثبات در رشته‌هایی چون اقتصاد، زیست‌شناسی و فلسفه، یا توجیه قانون و قانون جزایی در مورد احکام پزشکی، روان‌پزشکی، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، همه و همه دال بر فشاری هستند که خواست حقیقت در دوران مدرن بر سخن وارد آورده است. به‌نظر فوکو، خواست حقیقت که بارها قدرتمندتر از قاعده‌های نهی واژگان و منزوی‌کردن دیوانگی است، به هر سخن و هر سویه‌ی واقعیت انسانی، تجاوزی کرده و همچنان به تجاوزش ادامه می‌دهد و «هر روز قدرتمندتر و ژرف‌تر و مهارناپذیرتر می‌شود.» باری، آن‌چه مقاومت در برابر این جنبه‌ی سخن را چنین دشوار می‌کند، تظاهرکردنش به این است که سخن نیست، بلکه حقیقت است. همان‌طور که فوکو در نظام سخن نوشته

است: «سخن واقعی، که به دلیل ماهیت شکلش از اشتیاق و قدرت رها شده است، قادر نیست آن خواست حقیقت را که در واقع بر آن مسلط است، بازشناسد و این خواست حقیقت که زمانی چنین طولانی خود را به ما تحمیل کرده، چنان است که حقیقتی که در پی آشکارکردن آن است، ممکن نیست نتواند این خواست را پنهان دارد». ما که خود، آشکارگی حقیقت نابینایمان کرده است، نمی‌توانیم ببینیم که «این حقیقت چگونه در خدمت طرد است».

باز در نظر فوکو، دسته‌ی سومی از قواعد هستند که در خدمت مهار سخن قرار دارند. این قواعد معین می‌کنند که «در چه شرایطی سخن باید به‌کار رود» و نیز «شماری قاعده بر افرادی تحمیل می‌کنند که سخن را به کار می‌گیرند و به این ترتیب مانع دسترسی دیگران به سخن می‌شوند. این، گونه‌ای کمیاب‌کردن سوژه‌های گوینده است: کسی نمی‌تواند درباره‌ی موضوعی خاص وارد سخن شود، مگر اینکه از شرایطی برخوردار باشد، وگرنه از همان آغاز برای این کار نامناسب شناخته می‌شود.» این نیروها و قواعد، همچون تمامی قاعده‌ها از نظر تاریخی و فرهنگی ویژه‌اند و می‌توانند به چهار دسته‌ی متمایز تقسیم شوند: (۱)آداب و رسومی که شرایط لازم برای گویندگی را تعیین می‌کنند؛ (۲)فشار اتحادیه‌های صنفی که گوینده‌های سخن را تشویق می‌کند تا هویت انحصاری جمع سخن را تأیید کنند؛ (۳)پیروی از آموزه‌ای که «افراد را به انواع خاصی از گفتارها وابسته می‌کند و در نتیجه، آنها را از انواع دیگر گفتارها باز می‌دارد»؛ (۴)نیروی عظیمی که از طریق «تصرف اجتماعی سخن» اعمال می‌شود؛ یعنی این حقیقت که حرف‌زدن، همواره بستگی تام به تعلقات آموزشی، اجتماعی و طبقاتی فرد دارد یا سخت از آن‌ها متأثر می‌شود. چنانکه فوکو نشان داده است،

این قاعده‌ها و فشارها معمولاً همزمان و هماهنگ عمل می‌کنند و نه به تنهایی.

آنچه همگام با تمامی این شیوه‌های خاص سخن عمل می‌کند، درون‌مایه‌های مهم فلسفی، چون سوژه‌ی بنیانگذار، نشأت‌گرفتن تجربه و میانجی‌گری کلی است. به‌نظر فوکو، این درون‌مایه‌های فلسفی به‌گونه‌ای مؤثر «با این عمل محدودکردن و طردکردن همخوانی دارند» و این کار را از راه «انکار واقعیت خاص سخن در کل» انجام می‌دهند. همین درونمایه‌ها هستند که سخن را به هر چیز، جز آنچه به‌راستی هست، تقلیل می‌دهند، عادت‌های فلسفی که نمی‌گذارند سخن از مقام یک نشانه فراتر رود، نشانه‌ای که همواره خود بر چیزی دیگر دلالت دارد. این درون‌مایه‌ها همراه با نظام تابوها، سدها و مرزها و حدها که در بالا برشمردیم، فاش‌کننده‌ی نوعی «زبان‌ترسی* ژرف است، نوعی ترس خاموش از این رخدادها، از این انبوه چیزهای گفتنی، از هر چیز که می‌تواند در این گفتنی‌ها افسارگسیخته، ناپیوسته، کج‌تاب و حتا نابسامان و پرمخاطره باشد از همهمه‌ی بی‌وقفه و بی‌نظم خود سخن».

فوکو «برای ازمیان‌بردن حاکمیت دال» و از این راه «بازگرداندن سخن به منش واقعی‌اش که همچون رویداد است» چهار ضرورت روش‌شناسانه را پیشنهاد می‌کند که نخستین آن‌ها اصل بازگونی است:

> آنجا که بنا به سنت، ما می‌اندیشیم که سرچشمه‌ی سخن را شناخته‌ایم و نیز اصولی را که پشت شکوفایی و تداومش قرار دارند و این سرچشمه و اصول را در عناصری شناخته‌ایم که به‌نظر می‌آید نقشی مثبت ایفا می‌کنند، یعنی عناصری چون مؤلف، رشته‌ی تخصصی و خواستِ حقیقت، به جای آن باید کنش منفی قطع‌کردن و کمیاب‌کردن سخن را بازشناسیم.[۱۰۳]

* logophobia/logophobia

مؤلف یا هر چیز دیگر که همچون سرچشمه‌ی سخن شناخته شود، سرچشمه‌ای مقتدر نیست؛ برعکس کارکرد مؤلفی، روشنگر آن محل‌های خاص سخن است که در آن‌ها محدودیت‌های فراوان و طردهای بی‌شماری در کارند ـ طردها و محدودیت‌های اجتماعی، آموزه‌ای، اسنادی و از این دست. سخن، مکان‌هایی برای مؤلف‌ها آماده می‌کند تا بنا به قواعد جمعی آن‌ها را اشغال کنند؛ قواعدی که به قول ادوارد سعید در سرآغازها «پیش از ظهور گوینده وجود داشتند و پس از ناپدید شدن او بازهم وجود خواهند داشت». به بیان دیگر، سخن برای این نیست که مؤلف به کارش گیرد، بلکه مؤلف برای این وجود دارد که سخن به کارش گیرد.

اصل دوم اصل عدم تداوم است:

> وجود نظام‌های کمیاب‌سازی، به این معنا نیست که برتر و فراتر از این نظام‌ها، دورنماهای گسترده‌ی سخنِ نامحدود وجود دارد؛ چشم‌اندازهایی مداوم و خاموش که گسترده‌اند و این نظام‌ها آن‌ها را سرکوب می‌کنند و پس می‌رانند و بدین ترتیب این وظیفه به دوش ما نهاده می‌شود که این نظام‌ها را ملغا کنیم و آن چشم‌انداز گسترده را سرانجام به گفتار بازگردانیم. ما خواه در پیکر گفتار یا در پیکر اندیشه، نباید چیزی ناگفته یا چیزی نااندیشیده، چیزی شناور بر فراز جهان و به‌هم‌بافته‌شده در تمام اشکال و رخدادهایش را به‌نظر آوریم. سخن باید همچون کنشی نامداوم و گسسته تلقی شود که جلوه‌های متفاوتش، گاه گرد هم می‌آیند؛ اما به همان سادگی هم می‌توانند از یکدیگر بی‌خبر باشند یا همدیگر را طرد کنند.[۱۰۴]

اگر ما به سخن از دیدگاه بایگانی (آرشیو) بنگریم، یعنی همچون یک صورتبندی که شکل آن تابع کاربست جمعی است و نه برساخته‌ی آگاهی، آنگاه ایده‌ی نظام، دیگر مستلزم یکپارچگی بی‌خلل نخواهد بود. علاوه بر این، سخن که در این حالت فاقد تداوم یک سرچشمه‌ی

آفریننده است، دیگر چون قلمرویی به‌نظر نخواهد آمد که ناگسسته و ناشناخته است. نظام سخن که معرف آن نه «درونبود» مؤلف، بلکه «سویه‌ی بیرونی محل‌های همجوار اوست»، با تمامی توقف‌ها و آغازها و عدم تداوم‌های محلِ خاصی که بدان شکل می‌دهد، سازگار است.

اصل سوم، اصل خاص بودن است:

> اصل خاص‌بودن اعلام می‌دارد که سخنی خاص نمی‌تواند با یک نظام دلالت‌های پیشینی حل و فصل شود این اصل می‌گوید ما نباید تصور کنیم که جهان چهره‌ای خوانا پیش ما می‌نهد و تنها وظیفه‌ی ما رمزگشایی آن است. هر سخن خاص با آنچه ما از قبل می‌دانیم همخوانی کامل ندارد. هیچ تقدیر پیشاسخنی وجود ندارد که واژگان را به سود ما بگرداند. ما باید سخن را چونان خشونتی بشناسیم که خودمان نسبت به چیزها یا تمام رخدادها اعمال می‌کنیم؛ کاربستی که بر چیزها یا رخدادها تحمیل می‌کنیم؛ در این کاربست است که رخدادهای سخن، اصلِ به‌قاعده‌درآمدنِ خویش را می‌یابند.[۱۰۵]

سخن هیچ نیست جز آنچه هست. بیانگری و بازنمود نیست، بلکه رخداد است. به این اعتبار، تأثیر آن یا «معنای آن»، قابل تمیز از خود آن به‌عنوان رخداد نیست ــ البته در تحلیل فوکو این نکته سبب می‌شود که دستگاه فلسفیِ حامیِ این مفهوم صدمه ببیند.

سرانجام اصل چهارم، اصل خارجیت است:

> طبق این اصل، وظیفه‌ی ما نقب‌زدن به‌سوی هسته‌ی پنهان سخن، یعنی به قلب اندیشه یا معنایی که در آن بیان شده است نیست؛ بلکه، اگر خود سخن، ظواهر و قاعده‌بندی‌هایش را در نظر بگیریم، باید شرایط بیرونی هستی‌اش را بجوییم، یعنی آن چیزی را که امکان اتفاق‌افتادن سلسله‌های این رخدادها را پیش می‌آورد و حدود آن را تثبیت می‌کند.[۱۰۶]

بدین سان، سخن بیرون از ما وجود دارد تا آن را ببینیم و اگر بتوانیم رو در رویش قرار گیریم. آنچه سخن، ما را با آن رو در رو می‌کند، به‌راستی هیچ نیست مگر چهره‌ای خارجی؛ چهره‌ای خارجی با تمامی «وجوه خاص، هولناک و حتا شیطانی‌اش».

چهار اصل فوکو، بر روی هم معرف نه فقط یک روش تحلیل، بلکه معرف ماهیت چیزی است که مورد پژوهش قرار می‌گیرد. درون‌مایه‌های قدرت مؤلفی، سخن را به ما همچون یک شکل بیان معرفی می‌کند؛ حال آن‌که اصل باژگونی ما را ناچار می‌کند سخن ــ سخن خودمان و سخن کسی دیگر ــ را نه همچون بیان چیزی دیگر، بلکه همچون رخداد ببینیم. به همین شکل، اصل عدم تداوم نیز ما را ناگزیر می‌کند تا سخن را به صورت سلسله‌های متوالی ببینیم؛ نه همچون بنیادی پیوسته. اصل خاص‌بودن، ما را ناچار می‌کند تا سخن را واجد قاعده‌بندی‌های خاص و نه وحدت‌ها ببینیم. [و سرانجام] اصل خارجیت، شرایط هستی یک سخن را به جای هر مفهومی از نیروی آفریننده‌ای که ابداع‌کننده یا ادامه‌دهنده‌ی سخن باشد، می‌نشاند.

هر چهار اصل و صفت سخن، روشنگر آن چیزی هستند که فوکو فلسفه‌ی رخداد می‌نامد و آن را قرینه‌ی همه‌ی انواع فلسفه‌های بیانگری یا بازنمود می‌کند. رخداد، ویژگی شیوه‌ی وقوع هر چیز (خواه واژه یا اندیشه یا عمل) است. رخداد، گوهر چیزی یا کیفیتی از آن چیز نیست: جسم آن چیز یا صفت آن محسوب نمی‌شود، اما باز به شکلی کامل مادی است. هر رخداد یک برخورد است؛ نوعی پدیداری، کنشی خشن. رخداد نه چیزی جسم‌گونه است همچون بدن و نه چیزی غیرمادی همچون ایده، بلکه حکایت دارد از چیزی که فوکو، ماتریالیسم غیرمادی خوانده است؛ ناسازه‌ای که فوکو به کار می‌گیرد تا ناپایداری، جسمانیت

و یگانگی همزمان رخداد را با آن بیان کند. به‌نظر فوکو، مواد و مصالح سخن و تاریخ. در سطح رخداد به نهایت واقعیت خود می‌رسند و هر مرتبه‌ای که زبان و کنش در جهان انسانی دارند، به‌نظر او برخاسته از رخدادهایی است که در این سطح به وقوع می‌پیوندند. آن‌سان که فوکو می‌گوید، از دیدگاه روش‌شناسی، ایده‌ی رخداد همچون یک گُوِه‌ی نافذ و پنهانی است که به عمق همه‌ی پندارهای ما درباره‌ی نظام انسانی نفوذ می‌کند، «ابزاری بسیار کوچک که امکان می‌دهد به ریشه‌های اندیشه، ریشه‌های مفاهیمی چون امکان اتفاق، عدم تداوم و مادیت برسیم.». مفهومی که فوکو گام‌به‌گام، اصطلاح‌به‌اصطلاح از سخن-رخداد می‌سازد، رؤیای هگلی را فرو می‌پاشد: رؤیای حرکت ضروری تاریخ و معنا به سوی یک آرمان.

ندرت، عدم تداوم، خاص‌بودن و خارجیت، این‌هایند ابزار فوکو برای گریز از هگل که نزد او این علامت‌های سخن و تاریخ، فراوانی، تداوم، عام‌بودن و درون‌بودگی است. با وجود این، همان‌طور که فوکو اشاره کرده است، «برای گریز از هگل، باید واقعاً بدانیم که چه بهایی باید بپردازیم تا خود را از بند او رها کنیم». فوکو می‌داند که جدا کردن خویش از هگل، یعنی دل کندن از ترفندهای بازنمایی که بر اندیشه و تاریخ مسلط‌اند و انجام این کار، یعنی دور ریختن تمامی عادت‌هایی که حافظ هویت‌ها و از آن میان، هویت خود ما هستند. این نکته بدین معناست که رویارویی ما با گذشته، نمی‌تواند صرفاً مسئله‌ی تبیین محتوای هویت خود ما باشد، بلکه وظیفه‌ای است به مراتب دشوارتر: تبیین جنبه‌ی خارجی موقعیت خودمان نسبت به آنچه که موقعیت ما نیست. این همان چیزی است که دیرینه‌شناسی را به استعاره‌ای تبدیل می‌کند که بارها کامل‌تر از بازنمود می‌تواند به ما برای درک نحوه‌ی

درگیری امروز با گذشته کمک کند. آن‌سان که فوکو در دیرینه‌شناسی دانش نوشته است، «دیرینه‌شناسی کوششی است برای تبیین و مشخص‌کردن محلی خاص از روی جنبه‌های بیرونی محیط حول و حوش آن. من به جای آنکه سعی کنم دیگران را با این ادعا که هر چه می‌گویند بی‌قدر و ارزش است به سکوت بکشانم، سعی کرده‌ام این فضای تهی را که از آن حرف می‌زنم تبیین و مشخص کنم؛ فضایی تهی که در سخنی آهسته‌آهسته شکل می‌گیرد که هنوز احساس می‌کنم بسیار متزلزل و نامطمئن است.»

سخن

تاریخ دیوانگی و زایش درمانگاه به دلیل بت‌شکنی‌های فوق‌العاده‌ی فوکو و دانش خیره‌کننده‌ای که در آن‌ها آشکار بود، برای نویسنده شهرت به‌بار آوردند، اما به‌هو جهت این شهرتی بود میان مخاطبانی محدود. کتاب واژگان و چیزها او را یک‌شبه مشهور خاص و عام کرد. از این کتاب سه هزار نسخه در هفته‌ی نخست انتشارش و پنجاه هزار نسخه‌ی دیگر در ماه‌های بعد به فروش رسید و کتاب به‌سرعت به تمامی زبان‌های اصلی اروپایی ترجمه شد. مایکل کلارک گفته است: «محبوبیت همگانی فوکو در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ به‌عنوان یک پدیده‌ی فرهنگی حتا از شهرت ژان پل سارتر در دهه‌ی پس از جنگ جهانی دوم نیز گذشت و موقعیت فوکو در جامعه‌ی دانشگاهی در سال ۱۹۷۰ با انتخاب او به سمت استادی در کولژ دو فرانس به‌گونه‌ای رسمی تثبیت شد.» کولژ دو فرانس مهم‌ترین مرکز آکادمیک در فرانسه است. تا آن زمان، فوکو آثار کوتاه بسیاری هم

درباره‌ی چند نویسنده و موضوع‌ها و مسایل مختلف منتشر کرده بود. تمامی این نوشته‌ها، هر یک به‌نحوی به درون‌مایه‌های محدودیت و عدم تعالی مربوط می‌شدند و تأثیر این درون‌مایه‌ها را بر دانش، قدرت و ذهنیت انسانی نشان می‌دادند.

واژگان و چیزها به بررسی رابطه‌ی این درون‌مایه‌ها با تاریخ دانش انسان از خودش می‌پردازد. در این کتاب عظیم، فوکو موشکافانه تاریخ نحوه‌ی ترتیب و تنظیم یافتن واژگان و چیزها را نسبت به یکدیگر در طول قرون وسطا تا عصر جدید، در سخن‌هایی که بیش از همه با دانش انسان سر و کار داشته‌اند، پی‌می‌گیرد. دو آشوب اصلی در پیکربندیِ فرهنگی دانش رخ داده است. این دو گسست عظیم، یکی در آغاز سده‌ی هفدهم و دیگری در روزگار انقلاب فرانسه، دوران تاریخی را به سه دوره‌ی متمایز تقسیم می‌کنند: رنسانس، روزگار کلاسیک و دوران مدرن که هر یک ساختار خاص یا «صورتبندی دانایی» ویژه‌ی خویش را دارند که بر نظام چیزها و بر رابطه‌ی میان واژگان و چیزها حاکم است. موضوع تحلیل فوکو در هر یک از این دوره‌ها سخن است؛ کاربست ملموس سخن که از راه آن، در هر دوره‌ی خاص، واژگان و چیزها، در گوهر شناخت‌شناسانه‌ی خاص خود به یکدیگر ربط می‌یابند.

صورتبندی دانایی هر دوران «نظمی است که ما بر اساس آن می‌اندیشیم.» صورتبندی دانایی، مورد پیشاتجربیِ تاریخیِ دانش است در طول یک دوران؛ فضای پنهان و ملموس اندیشه است که بر اساس آن دانش ممکن می‌شود. به معنایی پیچیده، که فوکو آن را تصریح نمی‌کند، این صورتبندی‌های دانایی علت و معلول، پیکربندی سخن خاص در یک فرهنگ و یک دوران خاص هستند؛ چیزی همچون «تجربه‌ی ناب از نظام و شیوه‌ی وجودی آن» در برهه‌ی خاصی از زمان. بخش مهمی از

حکم فوکو این است که این صورتبندی‌های دانایی، که شکل‌دهنده‌ی شرایط عقلانیت یک فرهنگ هستند، سرسختانه پیشاعقلانی هستند. آن‌ها مبنای خرد و منطق قرار می‌گیرند، حال آن‌که خود عاری از خرد و منطق هستند. از این رو، دگرگونی از یک صورت‌بندی دانایی به صورتبندی دیگر، بیانگر جای‌گزینی ناگهانی و نامنتظر یک فضای تجربی دانش با فضایی دیگر است و نشان پیشرفت دانش نیست. فوکو آشکارا امیدوار است که ما در آستانه‌ی دگرگونی غول‌آسای دیگری در صورتبندی دانایی قرار گرفته باشیم، دگرگونی‌ای که در آن، انسان همچون ابژه و سوژه‌ی دانش‌به‌گونه‌ای کامل از میان خواهد رفت.

نخستین دوره‌ای که فوکو به بررسی آن می‌پردازد، رنسانس است. او می‌گوید تا پایان سده‌ی شانزدهم، واژگان و چیزها شیوه‌ی هستی مشترکی داشتند: همانندی نظام سخنی چیزها ــ یا «کلام جهان» ــ که در «کتاب عظیم طبیعت» سامان یافته بود، واژگان و چیزها را بر اساس نظام گسترده‌ی همانندی‌ها و شباهت‌هایی که بروز می‌دادند گرد هم می‌آورد. حافظ و ضامن ثبات این همانندی‌ها، در نهایت حضور و هستی خداوند بود که مسئولیت همه چیز را به عهده داشت. این صورت‌بندی دانایی به شکلی نامنتظر و ناگهانی در آغاز سده‌ی هفدهم جای خود را به نظام یک‌سر متفاوتی از چیزها داد که در آن، همانندی دیگر نقشی نداشت. فشردگی واژگان و چیزها که در دوره‌های پیش وجود داشت، همراه با نظام همانندی‌ها که به آن‌ها معنا می‌بخشید، از میان رفت. نظام سخنی پوشیده‌ای که اکنون بر آرایش واژگان و چیزها حکومت یافته بود، بازنمود بود: ضامن نظام روشن چیزها در صورتبندی دانایی کلاسیک، امکان تمیزدادن چیزها از یکدیگر به‌نحوی صریح و آشکار و بیان آن‌ها با زبانی آشکارکننده و شفاف بود.

مرکز داستان فوکو که به دقت مستدل شده و سخت پیچیده است، انسان به آن شکلی است که ما درکش می‌کنیم؛ موجودی دو رگه، نیمی ابژه‌ی دانش و نیمی سوژه‌ی آن که می‌داند چهره‌ای که سرچشمه‌ی تاریخی‌اش نسبتاً نزدیک است و از گسست قاطعی در رابطه‌ی میان واژگان و چیزها پدید آمده که در پایان سده‌ی هجدهم رخ‌داده است: در دوران کلاسیک، سخن به شکلی عالی و کامل، جایگاه چیزها را مشخص می‌کرد و زبان را در مقام بیانگری و بازنمود بر فراز هستی‌هایی قرار می‌داد که معرف و بیانگر کامل آن‌ها بود. به گفته‌ی فوکو، «وظیفه‌ی اصلی سخن کلاسیک، بخشیدن نامی به چیزها و با آن نام به هستی آنان نام‌دادن بود». این زبان شفاف که با قدرت بیانگری اندیشه یکی شده بود، جدول شباهت‌ها و تفاوت‌ها را، که از راه آن‌ها هویت کامل چیزها می‌توانست‌به‌گونه‌ای مطمئن شناخته شود،به‌گونه‌ای کامل نظم می‌داد و باز می‌نمود. اما انسان در عین اینکه از دیدگاه نظری قادر بود به شکلی کامل جهان چیزها را بیان کند، خود یکی از آن چیزها نبود که عقل در دوران کلاسیک بیان می‌کرد و باز می‌نمود. فوکو می‌گوید، تا زمانی که «انسان»به‌گونه‌ای کامل با قدرت حاکم خردش یکی دانسته می‌شد، در این مقام به‌راستی سوژه‌ی محتمل و ممکن دانش نبود. فقط زمانی که قدرت حاکم خرد و بیانگر جهان به طور کامل درهم شکست، انسان پدیدار و دوران مدرن آغاز شد.

هنگامی که چنین پیش آمد، یعنی در حدود انقلاب فرانسه، «درست همان هستی که بیان می‌شد، اندک‌اندک خارج از قلمرو بیانگری قرار گرفت». چیزها آن‌سان که اکنون در سخن ظاهر می‌شدند، دیگر خود را با چنان نظمی که مستعد بیانگری و بازنمود کامل باشند، در اختیار سخن قرار نمی‌دادند. چیزها فشرده‌تر و بیشتر حاجب ماورا

شدند و بار دیگر سنگینی هستی تا حدودی همانند روزگار رنسانس بر آن‌ها حاکم شد؛ اما دیگر بازی همانندی‌ها یا خداوند، ضامن این هستی نبود. به‌راستی، هستی دیگر هیچ بنیانی نداشت و نشانه‌ی مشخص هستی، تفاوت‌های چاره‌ناپذیر میان چیزها بود. در همین حال واژگان توانایی خود را در بیانگری از دست دادند و زبان که سنگینی خاص خود را به دست آورده بود، شفافیتش را از کف داد. واژگان و چیزها دیگر پیوسته به یکدیگر نبودند. زبان تنها به شکلی ناقص و ناکامل واقعیتی را منکشف می‌کرد که بارها فشرده‌تر و نفوذناپذیرتر از آن بود که بتواند به شکلی دقیق و مبسوط بیان و شناخته شود. انسان اکنون دیگر آنجا پدیدار می‌شد که نقطه‌ی تلاقی بیانگری و هستی، واژگان و چیزها نبود. انسان اینک، همزمان هم ابژه‌ی لجوجانه‌ی محدود اندیشه بود و هم سوژه‌ای اندیشمند که دیگر به خرد متعالی خویش اطمینان نداشت؛ ناسازه‌ای متحرک که فوکو آن را یک «زوج تجربی ـ متعالی» می‌نامید.

بخش اعظم واژگان و چیزها صرف تحلیل تفصیلی دگرگونی‌های سخن در پایان سده‌ی هجدهم شده است که در سه رشته‌ی تخصصی یا سه قلمرو پژوهش، ربط بسیار نزدیکی به انسان پیدا می‌کنند: آن رشته‌هایی که به پژوهش در زندگی (که در آن پیکره‌ی جسمانی انسان موضوع پژوهش است)، ثروت (که در آن پیکره‌ی اجتماعی انسان موضوع است) و زبان (که در آن پیکره‌ی اندیشه‌ی انسان موضوع است) اختصاص دارند. در روزگار کلاسیک، این پژوهش‌ها به صورت تاریخ طبیعی، تحلیل ثروت و دستور زبان کلی وجود داشتند. آنچه در این سخن‌ها مورد پژوهش قرار می‌گرفت، همه گوهرهایی بودند که می‌توانستند به شکلی آرمانی به نظم درآیند و از دیدگاه نظری، مستعد بیانگری و بازنمود کامل از طریق اندیشه بودند. در پایان سده‌ی

هجدهم، این رشته‌های تخصصی به‌گونه‌ای ناگهانی و قاطعانه (البته بدون پیشرفت) به رشته‌های تخصصی مدرن زیست‌شناسی، اقتصاد و زبان‌شناسی تاریخی دگرگون شدند. هریک از این رشته‌های تخصصی جدید که با یکدیگر وجه اشتراک بیشتری داشتند تا با رشته‌هایی که جانشین آن‌ها شده بودند، اکنون ابژه‌ی خود را با توجه به تاریخ محدود، فشرده و خاص و مرموزی که این ابژه‌ها داشتند، از نو تعریف کردند و همین تاریخ با همین کیفیات، شالوده و سرچشمه‌ی دانش دانسته شد.

ارائه‌ی یک نمونه از این تغییر بنیادین بسنده است. این نمونه، دگرگونی چیزی است که در سده‌ی هجدهم، تحلیل ثروت دانسته می‌شد به آن‌چه در سده‌ی نوزدهم علم اقتصاد خوانده شد. فوکو می‌گوید، ارزش در روزگار کلاسیک بر اساس نظام کامل هم‌ارزی که می‌تواند میان تمامی کالاها برقرار شود، تعیین می‌شد؛ چنانکه گویی هر کالا حاوی بخشی شمارش‌پذیر از یک کیفیت قابل اندازه‌گیری به‌نحوی آرمانی (و از این‌رو قابل شناخت و بیان‌شدنی) بود. در آثار ادام اسمیت[۱۰۷]، این مثال اعلی به شکلی مختصر و ظریف، (اما از بنیاد) دگرگون شد؛ زیرا اسمیت در ثروت ملل[۱۰۸]، برای نخستین بار کار را در مقام اصل تولید، بنیان ارزش قرار داد. کیفیت‌های انسانیِ متبلور در کار ـ کیفیت‌هایی مادی، خودسر، به‌گونه‌ای تاریخی مشخص و متفاوت در هر مورد ـ قابل اندازه‌گیری و بیان به‌گونه‌ای آرمانی نبود. آنچه ادام اسمیت فرمول‌بندی کرد، «یک اصل نظم و نظام است که غیرقابل تحویل به تحلیل بیانگری و بازنمود است. او نشان داد که بنیان کار چیزی نیست مگر زحمت و زمان؛ کار روزانه‌ای که هم به زندگی انسان نظم و الگو می‌دهد و هم آن را به مصرف می‌رساند.».

به بیان دیگر، با ادام اسمیت، محدودیت در قلمرو سخن اقتصادی

بـه‌ناگـهان ظـاهر شـد. هـمزمان بـا اقـتصاد، در زبـان‌شناسی تـاریخی، زیست‌شناسی ـ هرچند فوکو تـصریح نکـرده است ـ در دیگـر عـلوم انسانی نیز چنین شد (فوکو، گاه بنا به منطق بحث، تحلیل خود را به این رشته‌ها محدود می‌کند، اما گاه نیز به‌نظر مـی‌رسد کـه بـه‌نظر او تـمامی دانش، دستخوش دگرگونی غول‌آسایی شـده است):

> ما از مرز میان کلاسیسیسم و مدرنیته (هـر چـند اصـطلاحات خـود اهمیتی ندارد، اما بگذارید بگوییم میان پیشاتاریخ ما و آن‌چه هـنوز معاصر ماست) زمانی قاطعانه گذشتیم که واژگان، فصل مشترکشان را با بیانگری از دست دادند و دیگر شبکه‌ی خودانگیخته‌ای برای دانش از چیزها فراهم نیاوردند. در آغاز سـده‌ی نـوزدهم، واژگـان فشـردگی قدیمی و مثالی خود را بازیافتند، اما نه برای بازگردانـدن رونـدی بـه جهان که در روزگار رنسانس پناهگاهی برای آن‌ها بود و باز نه برای مخلوط شدن با چیزها در یک نـظام دَوَرانـی نشانه‌ها [چـنان‌که در روزگار رنسانس بود]. زبان از زمانی که از بیانگری جدا شد، دقیقاً تا روزگار ما فقط به شکلی پراکنده وجود داشته است: برای زبان‌شناسان، واژگان همچون بسیاری چیزها با تاریخ ساخته مـی‌شدند و رسـوب می‌کردند.[۱۰۹]

اینجا امکان آن نیست که در مورد گسـتردگی و درخشش اسـتدلال‌های فوکو در این کتاب حق مطلب را بجا آوریم، اما باز می‌توان کلامی چند گفت. از آنجا که سخن، موضوع مرکزی کتاب فوکوست، موقعیت زبان، ارتـباط ویـژه‌ای بـه کـار او پـیدا مـی‌کند؛ ربـطی فـراتـر و بـرتر از آن دگرگونی‌های رشته‌ای که همپای پژوهش در زندگی و ثروت، بر پژوهش واژگـان اثـر گـذاشت. زبـان صـرفاً یکـی از مـوضوع‌های تـحلیل‌ها و موشکافی‌های او در مورد دوران کلاسیک نیست. در واقع، زبان که در دوران آن صـورتبندی دانـایی بـه‌طور کـامل بـا قـدرت بـیان و بـازنمود هستی‌ها یکی بود، بـنیان سـخنی کـل دانش است. کـل دانش بـر نـظام

بیانگری و بازنمود استوار است و بدین‌سان سخن در دوران کلاسیک، مبتنی بر این توانایی اندیشه بود که از راه زبان شفاف خود، هستی را به‌گونه‌ای کامل بیان کند؛ بدون آنکه دیگر هستی‌ای افزون بر آنچه بیانگری می‌تواند بیان کند، وجود داشته باشد. آنچه در پایان سده‌ی هجدهم رخ داد، چیزی بود چون فوران و جوشش عظیم هستی، فراتر و بالاتر از آنکه زبان بتواند بیانش کند.

با این رخداد «هستیِ آن‌چه بیان و بازنمود می‌شود، خارج از خود بیانگری قرار گرفت» و بدین ترتیب، زبان محکوم شد که خود را لنگ‌لنگان به دنبال چیزها بکشاند. زبان در این حال پیوستگی‌اش را با ابژه‌ها از دست داده بود؛ ابژه‌هایی که هنوز هم می‌کوشید بیانشان کند؛ اما این ابژه‌ها در فشردگی تازه‌ای که پیدا کرده بودند، دیگر به‌گونه‌ای بسنده قابل بیان نبودند. فوکو می‌گوید، هنگامی که زبان این قدرت بیان‌کردن هستی را از دست داد، حادثه‌ای چشمگیر در و برای سخن، زبان و فرهنگ رخ داد. از یکسو تغییر سخنی در زبان‌شناسی تاریخی پیش آمد، تغییری که پیشتر صحبتش را کردیم، چیزی همانند آنچه در علوم دیگر اتفاق افتاد. محدودیت و تاریخ فشرده‌ی ابژه و نه یکی از هویت‌های آرمانی، کانون علوم انسانی قرار گرفت. اما از آنجا که زبان در دوران کلاسیک، نقش بیانگری ناب را داشت و در این نقش خود بنیان تمامی شکل‌های دانشِ سخنی را می‌ساخت، هنگامی که قدرت خود را در بیانگری از دست داد، مخرج مشترکی که تمامی بنای دانش را در یک نظام متعالی به‌هم پیوسته نگاه می‌داشت «بی‌پایه شد و سقوط کرد». فوکو می‌گوید، گوهر آن چیزی که تمامی دانش‌ها را پیوسته نگه می‌داشت ــ یعنی زبان ــ هنگامی که قدرت بیانگری خود را از دست داد، در هستی خود هزارپاره شد. بدین‌سان اکنون که زبان دیگر بیانگری

نیست، علوم انسانی، بنیان مشترک استعلایی خود را از دست داده‌اند. از سده‌ی هجدهم، هر علم در راستای محدودیتی ویژه، یعنی در راستای ابژه‌اش، پیش رفته است؛ تولید (اقتصاد)، جسم (زیست‌شناسی) و موضوع‌های خاص زبان‌شناسانه (زبان‌شناسی تاریخی).

اما چه بر سر هستی خود زبان آمده است؟ زبان، اکنون که دیگر حضور ویژه‌اش ــ بیانگری ــ درهم شکسته است، فراتر از شکل‌های کهن مورد پژوهش زبان‌شناسان، چه بنیان هستی‌شناسانه‌ای دارد؟ به‌نظر فوکو از آغاز سده‌ی نوزدهم، سؤال اصلی این بوده است که زبان، اگر بیانگری و بازنمود نیست پس چه هست؟ و اینجا فوکو دو پاسخ متمایز می‌یابد که هر یک از آن‌ها را به‌ترتیب به آثار نیچه و استفان مالارمه مرتبط می‌کند.

نخست نیچه، هنگامی که در پایان سده‌ی هجدهم، نشانه‌ی قدرت خود را در بیانگری از کف داد، هنگامی که عمق نشانه (توان آن برای لنگرانداختن اطمینان‌بخش در چیزها) از میان رفت، دو چیز مهم رخ داد. وقتی که دلالت درونیِ پایداری برای بازبینی یا تشخیص دقیق اینکه چیز چه هست و یک واژه چه معناییِ می‌تواند داشته باشد، دیگر وجود نداشت، تولید معنا و تأویل فراشدی، بی‌پایان و نامحدود شد. مهم‌تر از این، چنانکه فوکو در مقاله‌ی «نیچه، مارکس، فروید» نوشته است، «تأویل از آن پس همواره تأویل و 'چه‌کسی؟' شد. دیگر هیچ‌کس آنچه را که در مدلول بود تأویل نمی‌کرد، بلکه نکته‌ی مهم این بود که چه‌کسی تأویل کرده است». به بیان دیگر «وقتی که چیز بیان‌شده خارج از دایره‌ی بیانگری قرار گرفت»، چنانکه در پایان سده‌ی هجدهم پیش آمد، تأکید تأویل از رشته‌ای از درون‌مایه‌ها که به مدلول وابسته بودند (گذشته، پدر، سرچشمه) به رشته‌های دیگری از درون‌مایه‌ها که به دال وابسته‌اند

(پسر، سرآغاز، و مهم‌تر از همه اکنون) منتقل شد. بدین‌سان برای نیچه، نکته‌ی مهم درباره‌ی هر گزاره این نیست که چه می‌گوید، بلکه این پرسش است که چه کسی حرف می‌زند؟ زبان و سخن باید به‌گونه‌ای مداوم مورد پرس‌وجو قرار گیرند تا جایگاه خواستی که آن‌ها را برانگیخته است مشخص و معلوم شود.

در دیدگاه نیچه‌ای، زبان قطعه‌قطعه و پراکنده شده و به نیروهای فرازبانی بی‌شماری که از زبان در می‌گذرند، تحویل شده است. وقتی که زبان دیگر بیانگری نیست، میدانی تهی برای جنگ میان خواست‌هاست. مالارمه به این پرسش، پاسخی نسبتاً متفاوت می‌دهد و با این پاسخ خود، درون‌مایه‌ی خصلت‌نمای دیگری از مدرنیته را عرضه می‌کند. به‌نظر مالارمه، زبان که دیگر بیانگری نیست، هستی خاص خود را در خود و برای خود دارد. فوکو در واژگان و چیزها، نظر مالارمه را چنین بیان کرده است: «به سؤال نیچه‌ای 'چه کسی حرف می‌زند؟'» مالارمه با این کلام ـ که مرتباً هم بدان باز می‌گردد ـ پاسخ می‌دهد که آنچه حرف می‌زند، در تنهایی خویش، در ارتعاش شکننده‌اش و در هیچ‌بودنش چیزی نیست مگر خود واژه، نه معنای واژه، بلکه هستی معمایی پرمخاطره‌ی آن».

این همان پاسخ خصلت‌نمای ادبیات در دوران مدرن است که در برابر ایفای نقشِ بیانگریِ ناقصِ ناممکنی که از واژه خواسته می‌شود، برای واژه بسندگی خودسالارانه‌ی شکننده‌ای قایل می‌شود. مسائل مهمی را که پایان بیانگری برای فرهنگ پیش‌کشید، نیچه و مالارمه هر یک به نوبه‌ی خود، جداگانه و از دیدگاهی متفاوت طرح کرده‌اند: آیا سخن چیزی در خود و برای خود است (پرسش مالارمه) یا به‌گونه‌ای کامل چیزی دیگر است (چنانکه نیچه می‌اندیشید)؟ آیا سخن روش انجام‌دادن کاری است (آن‌سان که نیچه معتقد بود) یا خود چیزی است

قائم‌به‌ذات (چنانکه مالارمه باور داشت)؟ به‌نظر فوکو، این‌ها پرسش‌هایی هستند که صرفاً مربوط به موقعیت زبان نیستند، چرا که با طرح این پرسش‌ها، موقعیت اقتدار انسان در مدرنیته مطرح می‌شود. آیا انسان در روزگار مدرن می‌تواند چیزی خودسالار باشد؟ یا اینکه حضور او همواره جدلی است خاص، نبردی، رخدادی، رقابتی با خواستی دیگر بر سر حق تقدم؟

احتجاجات واژگان و چیزها، علی‌رغم تمامی پیچیدگی‌های آشکارش، بر تقابلی ساده و روشنگر استوار است؛ تقابلی که فوکو میان دوران کلاسیک بیانگری و روزگار مدرن انسان برقرار می‌کند. من گمان می‌کنم که این تقابل، اساساً مبتنی بر آن معادله‌ای است که فوکو میان خرد متعالی و خود انسان می‌بیند؛ معادله‌ای که سخن کلاسیک برقرار کرد، اما سخن مدرن آن را برقرار نمی‌کند.

طنز قضیه اینجاست که تا زمانی که این معادله در سخن برقرار بود، خود «انسان» نمی‌توانست در قلمرو دانش انسانی ظاهر شود. تو گویی تا وقتی که انسان با فرمانفرمایی خردش یکی شناخته می‌شد، مشکل و معضلی نبود که ابژه‌ی اندیشه قرار گیرد. بنابراین به‌نظر فوکو، رابطه‌ی میان قدرت بیانگری و ظهور انسان، رابطه‌ای معکوس است. آن قدرت [بیانگری] در دوران کلاسیک خرد موجود است و از این‌رو، دانش یک کل بیانگرانه‌ی یکپارچه است که انسان در مقام ابژه‌ی این دانش از آن غایب است. برعکس، این قدرت در روزگار مدرن وجود ندارد؛ از این‌رو، دانش اکنون کاهش‌یافته، تقسیم‌شده و به رشته‌های تخصصی متفاوت، تکه‌پاره شده است؛ و خود انسان هم که مشکل و معضلی شده است ظاهر می‌شود.

به بیانی دیگر، اقتدار انسان، انگل توانایی او در بیانگری و بازنمایی

است و به همین دلیل، انسان در دوران کلاسیک ظاهر نمی‌شود و در دوران مدرن ظاهر می‌شود. در سده‌ی هجدهم، انسان چهره‌ای است دارای قدرت متعالی؛ قدرت فرمانفرمای عقل که او با آن همانند دانسته می‌شود و نمی‌تواند به بیان درآید. گوهر انسان در آن روزگار، از هستی او در مقام بیانگر، جدایی‌ناپذیر است؛ نوعی جدایی‌ناپذیری که به بهترین وجه در این جمله‌ی دکارت «من می‌اندیشم، پس هستم»، جمع‌بندی و خلاصه شده است.

این معادله یا همسانی میان فرمان‌فرمایی انسان در مقام سوژه‌ی بیانگر و خود انسان، دقیقاً همان چیزی است که نمی‌تواند به بیان درآید. به همین دلیل است که انسان در مقام انسان در آن روزگار [کلاسیک] ظاهر نمی‌شود. این غیبتی است که فوکو به شکلی درخشان در تحلیل خود از پرده‌ی نقاشی ولاسکز[۱۱۰] به نام لاس مینناس[۱۱۱] نشان داد و این تصویری است که بر تمامی کتاب فوکو سایه انداخته است. پرده، هنرمند نقاش را نشان می‌دهد در حالت ایستاده و مشغول کشیدن تصویری است از شاه و شهبانوی اسپانیا. در واقع پرده از دیدگاه شاه و شهبانو کشیده شده که به خود در حال تصویر شدن می‌نگرند. موقعیت آنان (که در پرده از راه بازتاب آن‌ها در آینه‌ای نشان داده شده) در عین حال همان موقعیتی است که ولاسکز به‌راستی در آن موقعیت می‌ایستاد تا نقاشی کند و همان موقعیتی است که تماشاگر به هنگام تماشای پرده در آن می‌ایستد. به‌نظر فوکو، آنچه لاس مینناس بیان می‌کند، تمامی حرف‌هایی است درباره‌ی کارکرد بیانگری، صحنه، ابزار، شخصیت‌های درباری که حاضرند، نوری که از پنجره می‌تابد و غیره. باری، پرده همه چیز را بیان می‌کند، مگر ذهنیت و حضور سوبژکتیو خود بیانگر را. این نکته از راه این حقیقت آشکار می‌شود که سوژه‌هایی که سوبژکتیو بودنشان برای

آفرینش و حفظ بیانگری ضروری است، به‌راستی در خود بیانگری غایب هستند: شاه و شهبانو که موضوع اصلی پرده‌اند، خود ولاسکز که در مقام نقاش ایستاده و متوقف است و در فراشد بیانگری نشان داده نمی‌شود و نیز تماشاگر که بر ذهنیت سوبژکتیو او در پرده‌ی نقاشی به‌گونه‌ای ضمنی اشاره می‌شود، اما از پرده کنار گذاشته شده است. هر یک از اینان ــ نقاش، تماشاگر، زوج سلطنتی ــ در پس‌زمینه‌ی پرده قرار دارند و به صحنه‌ای می‌نگرند که تصویر می‌شود؛ اما هیچ‌یک از اینان ــ نقاش، تماشاگر، مدل‌ها ــ به‌راستی در حال نقاشی‌کردن، تماشا کردن و ژست‌گرفتن دیده نمی‌شوند.

فوکو می‌گوید: «در این پرده‌ی ولاسکز، آنچه هست بیانگریِ بیانگری کلاسیک است». تا زمانی که سوبژکتیوبودن انسان به قدرت مسلط بیانگری وابسته است ــ که در پرده‌ی ولاسکز با رشته‌ای از قیاس‌های سه‌گانه بیان شده است که سویه‌های سیاسی، هنری و تماشاگریِ بیانگری و سوبژکتیوبودن را به هم می‌پیوندد ــ خود انسان نمی‌تواند موضوع بیانگری قرار گیرد. به‌راستی «انسان» در مقام انسان ــ یعنی هم ابژه‌ی دانش و هم سوژه‌ای که می‌داند و می‌شناسد ــ [در پرده و در آن روزگار] هنوز وجود ندارد. از دیدگاه سخن، انسان در این موقعیت همچنان به تمامی یک سوژه است؛ اما هنگامی‌که آینه‌ی سخن روزگار کلاسیک می‌شکند و انسان و خرد آرمانی‌اش دیگربه‌گونه‌ای کامل یکی نیستند، سخن، مورد تهاجم واقعیت هستی ابژکتیو و محدود انسان قرار می‌گیرد و بدین‌سان انسان در مقام انسان به‌عنوان ابژه‌ی دانش، بر صحنه ظاهر می‌شود.

این پیوند میان نابودی بیانگری و ظهور یک جهانِ فرهنگیِ انسانیِ به ناگزیر محدود است که تحلیل موضعی فوکو از تغییرات رشته‌های

تخصصی در پژوهش زندگی، ثروت و مهم‌تر از همه زبان را به موضوع دیگری که همیشه ذهن او را به خود مشغول می‌داشت، یعنی بیانگری، پیوند می‌زند:

> هنگامی‌که تاریخ طبیعی تبدیل به زیست‌شناسی و تحلیل ثروت تبدیل به اقتصاد شد و فراتر از همه، هنگامی‌که اندیشیدن به زبان تبدیل به زبان‌شناسی تاریخی شد و سخن کلاسیک که در آن هستی و بیانگری مکان هندسی با مختصات مشترک، خود را می‌یافتند ـ به فراموشی سپرده شد، آن زمان در آشوب ژرفِ چنان جهش (موتاسیون) دیرینه‌شناسانه‌ای، انسان در موقعیت دوپهلوی خود همچون ابژه‌ی دانش و سوژه‌ی داننده ظاهر شد: انسان، فرمان‌فرمایی اسیر، تماشاگری در معرض تماشا، در جایگاه پادشاه ظاهر شد؛ جایگاهی که پیشاپیش، لاس مِنیاس به او بخشیده بود؛ اما حضور راستین او مدت‌ها از آن جایگاه تبعید شده بود.[۱۱۲]

ساختار نهفته‌ی واژگان و چیزها، بارها آراسته‌تر از آن چیزی است که حجم پراکنده‌ی آن در نگاه نخست نمودار می‌کند. با وجود این، ما این‌جا جز اندکی به مجموعه‌ی دلایلی نپرداختیم که فوکو با نظمی درخشان در پی هم آورد تا آن همه پیچ و تاب‌ها، باژگونگی‌ها و اشکالات تلاش آدمی را برای پرداختن به مسئله‌ی دشوار شرایط سخنی و شناخت‌شناسانه‌ی دانش در روزگار مدرن ثبت کند.

قدرت

فوکو از همان نخستین آثارش درباره‌ی دیوانگی و پزشکی، نسبت به شکل‌های قدرت که دانش آن‌ها را تقویت می‌کند و نیز از جهت مقابل، نسبت به شکل‌های دانش که قدرت از آن‌ها بهره‌برداری می‌کند، حساسیت زیادی از خود نشان داد. این حساسیت، چنان که دیدیم، از این فرض برمی‌خیزد که قدرت و دانش در جهان مدرن، متکی به هیچ منبع متعالی خدایی یا انسانی نیستند؛ و نیز از این فرض که چون قدرت و دانش از داشتن چنین منبعی محرومند، منطق فاقد منطق است و بنابراین باید آن را در وهله‌ی نخست آفریده‌ی خواست و اراده دانست؛ و باز این فرض که قدرت، چون دیگر از مرجعی فرمانفرما نشأت نمی‌گیرد، از مهار سوبژکتیویته‌ی انسان خارج شده و وابسته به خود انسان شده است.

فوکو در نخستین آثارش با حرکت از این فرض‌ها، دو خط پژوهشی مرتبط تأسیس کرد. خط پژوهشیِ نخست، در پی آفریدن توصیفی از

سخن بود که هیچ بنیان متعالی برای اندیشه قایل نباشد. به نوشته‌ی خود فوکو در دیرینه‌شناسی دانش، این شیوه‌ی جدید تحلیلِ سخنی، می‌تواند در تعقیب این هدف باشد که «توصیفی ذاتی از این بنای یادبود»، یعنی سخن به دست دهد. خط دیگر در پی درک رابطه‌ی میان قدرت و دانش و ارتباط میان نهادهای سخنی و فراسخنی در جامعه بود.

هر دو خط از این فرض فوکو برخاسته‌اند که انسان تا چه حدّ محروم از اقتدار دانستن و عمل‌کردن است و با این همه به‌گونه‌ای باژگونه، تا چه حد آن نظام‌های فرهنگی که انسان در آن‌ها گرفتار آمده، قاهرانه شکل‌دهنده و نظم‌دهنده هستند. هر دو خط در تاریخ دیوانگی آشکار بودند، اما به دلیل سلطه‌ی شگفت‌انگیز ساختارگرایی در فرانسه در پایان دهه‌ی ۱۹۵۰ و در طول ۱۹۶۰ ـ تأثیری که غالباً (اگر نه همیشه به شکلی مسلط) در آثار فوکو دیده می‌شود ـ پژوهش‌ها و نوشته‌های فوکو تا مدتی پس از تاریخ دیوانگی، خیلی بیشتر به تحلیل‌های درونی از ساختارهای سخنی متمایل بود تا به بستگی‌های نهادی سخن با قدرت. در مرکز هر دو طرح، فهم موقعیت شکل‌های مدرن سوبژکتیویته و نیز روش ساخته‌شدن سوژه و سرکوب آن توسط ساختارهای فرهنگی و فراشخصی و قدرتمند قرار داشت. اما نوشته‌های فوکو در نخستین نیمه‌ی دوران نویسندگی‌اش، به‌طور عمده به توصیف دگرگونی‌های ماهوی سخنی سوژه مربوط می‌شد؛ سوژه‌ای که به‌گونه‌ای اساسی شناخت‌شناسانه است. همین خط پژوهش بود که به سال ۱۹۶۶ به کتاب واژگان و چیزها منجر شد؛ کتابی که استدلال می‌کند که «انسان» تابعی است از آرایش خاص و تاریخیِ سخن؛ و سه سال بعد به دیرینه‌شناسی دانش انجامید که کوششی است برای توصیف زیربنای نظری این روش

ضدمبنایی*. اما در این ایام [یعنی دوره‌ی پس از نوشته‌شدن دیرینه‌شناسی دانش] فعالیت سیاسی در فرانسه با آشوب‌ها و شورش‌های دانشجویی (به‌ویژه شورش‌های مه ۱۹۶۸) اوج گرفته بود و بدین ترتیب توجه فوکو دوباره به‌سوی قدرت سیاسی مستقیم دانش برگشت. فوکو در بررسی سخن، همچون یک نظام خودآغاز و خودبرانداز، تمامی آن متعلقات و امکاناتی را که دانش می‌تواند برای اعمال قدرت نهادی و مادی ــ و نه قدرت خالصاً سخنی ــ فراهم آورد، نادیده گرفته بود. هنگامی که فوکو در آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ در کتاب مراقبت و مجازات، متوجه این مسئله شد، یک بار دیگر به تصویر شاه بازگشت. اما این بار این تصویر می‌بایست توجیهی برای کاربرد اجتماعی و کارکرد نظام‌های مجازات، با تمام تغییراتشان در دویست و پنجاه سال گذشته به دست دهد. اگر دهه‌ی ۱۹۶۰ برای فوکو دهه‌ی سخن بود، دهه‌ی ۱۹۷۰ برایش دهه‌ی قدرت بود.

فضای این پژوهش نسبت به آثار پیشین او کمتر غلنبه‌پردازی فلسفی دارد و بیشتر متوجه داد و ستدهای دانش، سخن و قدرت است. [در این کتاب هم] مسئله‌ی فوکو هنوز سخن است، اما این‌بار آن سخن‌هایی مدنظر او هستند که همگام با ساختارهای مادی برنامه‌های هر روزه و سخت‌گرفتن‌های جسمانی در شیوه‌های کیفری و جزایی مدرن، به‌نحوی ظریف جسم انسان را در تارهای محکم فشارها، جبرها و قیودگرفتار می‌کنند. این‌جا قید اصلی که فوکو بدان توجه دارد، در نگاه نخست چیز تازه‌ای است: شیوه‌ی ساخته‌شدن مفهوم مدرن فردیت روان‌شناسانه (روان انسان، روح مدرن) از راه سخن، و نضج آن به شکلی اجتماعی همچون یک هدف سیاسی در اوایل سده‌ی نوزدهم از

* antifoundational

طریق یک شبکه‌ی کاربست‌های جزایی، حقوقی، علمی و فرهنگی. آن‌چه فوکو الگوی انضباطی در روش‌های جزایی و کیفری می‌خواند، شکلی است از قدرت و قید و بند که تا روزگار ما به زندانی کردن جسم ادامه داده است. اگر فوکو پیش از این علاقه‌مند بود که ابعاد سخنی واژه را نسبت به چیز و سوژه را نسبت به ابژه در شناخت انسان از خود بسنجد، در مراقبت و مجازات تلاش کرد تا رابطه‌ی جسم و روح را بشناسد و نیز درک کند که چگونه روح ــ این ساخته‌ی راستین سخن در حقوق کیفری مدرن ــ این امکان را فراهم می‌آورد که قدرت بتواند از درون (و بنابراین مخفیانه و رذیلانه) بر فرد و پیکر اجتماعی اعمال شود و اعمال آن تداوم یابد.

فوکو پژوهش خود را با کنار هم نشاندن دو چیز که ساده، دهشت‌بار و تکان‌دهنده است آغاز می‌کند: شکنجه و اعدام علنی و در ملأعام متهمی که در پاریس در ۱۷۵۷ به جان شاه سوءقصد کرده بود، و برنامه‌ی دقیق و تفصیلی یک روز از زندگی محکومین هشتاد سال پس از آن [باز در فرانسه]. هر یک از این دو مثال، یک روش ویژه‌ی کیفری، شیوه‌ای یگانه از اعمال قدرتِ قضایی، سیاسی و حقوقی جامعه را بر جسم فرد نشان می‌دهند. موضوع جالب برای فوکو، ترسیم آن دگرگونی فرهنگی است که در دورانی نسبتاً کوتاه رخ داد و برنامه‌ی زمان‌بندی‌شده‌ی زندان را جانشین اعدام در ملأعام کرد.

تا میانه‌ی سده‌ی هجدهم، شکنجه و اعدام آیینی در ملأعام، منظره‌ای عمومی در اروپا بود. در این نمایش‌ها، شکل‌های بسیار متنوع و درجه‌بندی شده‌ای از شکنجه و به‌درد آوردن جسم انسان محکوم به کار می‌رفت که در نهایت به مرگ او ختم می‌شد. فوکو می‌گوید که این نمایش یا تئاتر درد، «شکنجه‌ی کیفری در ملأعام، آیینی سازمان‌یافته

برای داغ‌کردن قربانیان و بیان قدرتی بود که مجازات می‌کند... در 'افراط' شکنجه اقتصاد تام قدرت نهفته است.»

این اقتصاد قدرت، از یک جنبه آیینی قضایی بود: از راه شکنجه «آیینی که حقیقت را تولید می‌کرد» (محکوم چندان شکنجه می‌شد تا اعتراف کند) بالاتر از «آیینی که تحمیل‌کننده‌ی مجازات بود» قرار می‌گرفت.

اما این در عین حال سرمایه‌گذاری سیاسی و بخشی از حق شاه برای حفظ قدرت مطلقش بر زندگی و مرگ نیز بود. این قدرت اضافی خاص حاکم (شاه) که در نهایت آن را دارای منشأ الاهی می‌دانستند، همان بود که محکومان سده‌ی هجدهم بدان بی‌احترامی کرده بودند و شکنجه‌های افراطی و مفصل در ملأعام، راهی بود برای تأکید دوباره بر ماهیت بی‌چون و چرا و مطلق قدرت. شکنجه‌ی کیفری «بدن محکوم را مکانی می‌ساخت که انتقام حاکم بر آن اعمال می‌شد، فرصتی برای نشان‌دادن قدرت بود، مجالی بود تا عدم توازن قدرت‌های مؤثر در جامعه اثبات شود».

فوکو میان این شکل قدیمی شکنجه در ملأعام که وحشیگری پذیرفته‌شده‌ای بود و شکل مجازات و مکافاتی که خصلت‌نمای روزگار ماست (فوکو آن را از دیدگاه اخلاقی بارها بدتر می‌داند) یک فرجه‌ی بینابینی کوتاه مدت در تاریخ مجازات یافت. این طراحی ایدئولوژیک بود که اصلاح‌طلبان قضایی در نیمه‌ی دوم سده‌ی هجدهم بنیاد نهادند. هدف از این طرح، به‌وجود آوردن آن چیزی بود که فوکو «روش نشانه‌ای مجازات»* خوانده است. این برنامه که هرگزبه‌گونه‌ای کامل به اجرا در نیامد، به این قصد طراحی شده بود که همچون شیوه‌ای برای بیان

* semio-technique of punshment/ le system semio techmique des peines.

رابطه‌ی میان جنایت با مجازات برای ملت در کل باشد؛ آن هم از راه تبدیل بدن جنایتکار به نشانه‌ای از جنایتی که مرتکب شده بود. این برنامه دگرگونی مهمی را در اقتصاد مجازات نشان می‌داد و دربرگیرنده‌ی نوعی انسانی‌کردن مجازات بود، اما آنچه برای فوکو مهم‌تر بود، این بود که این برنامه دربرگیرنده‌ی نوعی استانداردسازی مجازات‌های جنایی برای آگاهی ملت بود. موضوع بلافصل این شکل از قدرت کیفری غیر پادشاهیِ طبقه‌ی متوسط و نیز هدف اصلیِ کاربرد آن «دیگر جسم، با نشان‌دادن آیینی دردهای جسمانی افراطی و داغ‌کردن‌های تماشایی در جریان اعدام در ملأعام نبود، بلکه هدف اصلی، روح بود یا بهتر بگوییم نشان‌دادن نمودها و نشانه‌هایی بود که مخفیانه و پنهانی، اما ضرورتاً و بداهتاً در روح همه جریان دارد. دیگر نه جسم، بلکه روح [شکنجه می‌دید]». سخن، قانون و اعمال کیفری، با هم به ساختن این روح جدید آغاز کردند، یا تقریباً ساختن آن را شروع کردند.

برای ظهور شکل جدید مجازات، مجموعه‌ای پیچیده از ایدئولوژی‌ها، نظام‌های سخن، ضرورت‌های سیاسی ـ اقتصادی، شکل‌های معماری و اعمال پزشکی و حقوقی باید پدید می‌آمد و این در پایان سده‌ی هجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم رخ داد. آنچه این اعمال فرهنگی به‌نحوی مؤثر ساختند، شکل‌های مدرن سوبژکتیو به آن صورتی بود که ما امروز می‌شناسیم و فوکو از ما می‌خواهد ببینیم که از طریق این ساخته‌هاست که قدرت در جامعه‌ی مدرن عمدتاً اعمال می‌شود. از این نظر مراقبت و مجازات، بخشی است از طرح بزرگ‌تر فوکو؛ آن‌سان که خود در سخنرانی‌ای به سال ۱۹۷۶ تأکید کرده، «برای درک فرمانبرداری* در شکل مادی آن به صورت ساختن افراد فرمانبردار».

* subjection / sujetion

بنابراین، نیمه‌ی دوم مراقبت و مجازات، راهی را ترسیم می‌کند که مجموعه‌ی بسیار پیچیده‌ی شیوه‌های انضباطی، مفاهیم هنجارینِ فردیت و شکل جدیدی از «پانوپتیک*» در گستره‌ی دانش و نظارت رفتار انسانی در سده‌ی نوزدهم به هم می‌پیوندند تا بهره‌برداری سیاسی جدیدی از جسم ممکن شود. این بهره‌برداری، دیگر (دست‌کم‌به‌گونه‌ای آشکار) بر تنی استوار نیست که باید زجر بکشد؛ بلکه متکی است به روحی که باید اصلاح شود، بازآموزی و به سوی طبیعی‌بودن کشیده شود. در نظام زندان‌ها، سربازخانه‌ها، مدرسه‌ها، بیمارستان‌ها، در «پانوپتیکون» جرمی بنتام[۱۱۴]، طرحی در معماری که جایگاهی است برای دیدن از هر جانب و زاویه‌ای، برای نظارت بر زندانیان از یک دیدگاه «پانوپتیک» مرکزی که خود دیده نمی‌شود و در ظهور عقاید پزشکی درباره‌ی «طبیعی‌بودن»، فوکو طرحی کلی می‌دید از ظهور یک استراتژی منظم مجازات که حاصل آن (اگر نگوییم هدف و غرض آن) دستیابی به درون فرد است، تا «روح» او را اصلاح کند؛ نوعی زیرسازی روانی برای هر فرد که فوکو معتقد است آفریده‌ی همان سخنی است که ادعای تأدیب روح را دارد. نکته‌ی مهم در این نظام، نظارت و مجازات (یا دست‌کم نتیجه‌ی آن) تولید «آدم‌های مطیع» است؛ افرادی از جامعه که خود به خویشتن نظم می‌دهند و آن نَفْس یا روانی را که سخن می‌سازد درونی می‌کنند. افراد، وقتی که به‌نحوی اورتوپدیک خود را با روح خویش همنوا می‌کنند، به‌گونه‌ای ارادی تن به قدرت ماهرانه و بی‌نهایت تفصیلی دانش می‌دهند که بر آن‌ها اعمال

* panoptiqme/panoptic (از ریشه‌ی یونانی panoptes) به معنای نگاهی که همه‌جا را می‌بیند. به زبان امروزی ما (زبانی نزدیک به دنیای ۱۹۸۴ اورول) مرکز کنترل. اشاره‌ی فوکو به طرح جرمی بنتام است: اتاقی مرکزی که چنان ساخته شود که از آنجا بتوان تمامی زندانیان را کنترل کرد.

می‌شود. فوکو استدلال می‌کند که به این ترتیب، افراد خود را هر دم بیشتر در اختیار امور هر روزه‌ی سرمایه‌داری و فرهنگ مدرن قرار می‌دهند.

فوکو دستگاه جزایی جدید را گرفتار «میکروفیزیک قدرت» وصف می‌کند که در آن سوبژکتیویته‌ی فردی، سخن‌های «علمیِ» اجتماعی و ترتیبات سیاسیِ قدرت با هم تلاقی می‌کنند و به شکلی ظریف همدیگر را می‌سازند و تقویت می‌کنند:

> بدین‌سان تاریخ، این «میکروفیزیکِ» قدرت جزایی و تنبیهی، تبارشناسی یا عنصری در تبارشناسیِ «روح» مدرن است. اکنون به جای این‌که این روح را همچون بازمانده‌ی بازفعال‌شده‌ی یک ایدئولوژی [مسیحی] بدانیم، می‌توانیم آن را همبسته‌ی موجود یک تکنولوژی خاصِ قدرتِ مسلط بر بدن بدانیم. نادرست خواهد بود که بگوییم: روح یک پندار است... برعکس، روح وجود دارد، واقعیت دارد،به‌گونه‌ای مداوم در درون جسم ساخته می‌شود، از راه کارکرد قدرت ساخته می‌شود، قدرتی که بر مجازاتیان اعمال می‌شود و به طریقی کلی‌تر بر آنانی که تحت نظارت قرار دارند، آموزش می‌بینند و اصلاح می‌شوند، بر دیوانگان، کودکان در خانه و دبستان، استعمارشدگان و بر تمام کسانی که به ماشینی وصل شده‌اند و تا پایان زندگی‌شان تحت نظارت قرار دارند. این، واقعیت تاریخی این روح است که بر خلاف روحی که الاهیات مسیحی معرفی می‌کند. در گناه زاده نمی‌شود و در معرض مجازات نیست، بلکه از خودِ روش‌های مجازات، نظارت و قید و بند زاده می‌شود. ... اما بگذارید که جای هیچ بدفهمی باقی نماند: چنین نیست که انسان واقعی، ابژه‌ی دانش، تعمق‌های فلسفی یا دخالت‌های فنی، جانشین روح شده است، روحی که پندار متألهان است. آن انسانی که برای ما تعریف و توصیف شده، کسی که از ما می‌خواهند آزادش کنیم، به نقد، در خود نتیجه‌ی یک فرمانبرداری است، انقیادی بارها ژرف‌تر از خویشتن خود او. «روح» در او منزل کرده است و او را به‌سوی هستی پیش می‌راند و هستی، خود یکی از عوامل آن سالاری است که قدرت بر جسم اعمال می‌کند.[۱۱۴]

فوکو نتیجه می‌گیرد که «روح، نتیجه و نیز ابزار کالبدشناسی سیاسی است، روح زندانی جسم است».

در ارایه‌ی این تبارشناسی روحِ مدرن و در ثبت فصول مشترک قدرت و دانش که سوبژکتیویته‌ی انسانی را شکل می‌دهد و در مقابل، سوبژکتیویته‌ی انسانی نیز این قدرت و دانش را دربر دارد و بیان می‌کند، فوکو مجموعه‌ای تازه از قواعد را برای شناخت آرایش جدید قدرت طرح کرد. نخست، او در پی آن برآمد تا مجازات مدرن را همچون یک عمل سامان‌بخش و تولیدی ببیند و نه چون حکمی سرکوبگر و محدودکننده. قدرت از نظر فوکو، کارکردی اجتماعی متعلق به گروه است که قالب می‌ریزد، شکل می‌دهد و توانایی می‌بخشد، بیش از آن‌که سرکوب، محدود یا مقید کند. دوم، او در پی آن برآمد تا روش‌های کیفری و تنبیهی را همچون مجموعه‌ای از فنون و اعمال ویژه‌ی دارای قدرت سرکوبگر خاص خود ببیند و نه همچون بازتاب‌ها یا نتایج نیروهای دیگر از قبیل قانون‌گذاری یا ساختارهای اجتماعی. سوم، او در پی آن برآمد تا دو قلمرو گسترده‌ای را که در کتابش تحلیل کرده (قانون جزایی از یک سو و علوم‌انسانی از سوی دیگر) همچون گستره‌های جداگانه نشناسد که از قضا در زندانِ مدرن بر هم منطبق شده‌اند. برعکس، او می‌خواست تا از «تکنولوژی قدرت، اصلی هم برای انسانی‌کردن نظام جزایی و هم برای دانش انسان بسازد».

جنسیت

از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد، فوکو کار خود را متمرکز بر شناخت راه‌های مشخصی کرد که در آن‌ها، فردیت در فرهنگ مدرن هم به‌عنوان «ابژه‌ای برای شاخه‌ای از دانش و هم به‌عنوان پایگاهی برای شاخه‌ای از قدرت» ساخته می‌شود. طرحی که او درست بعد از مراقبت و مجازات آغاز کرد و تا دم مرگ مجذوب آن بود، تاریخ جنسیت بود.

تاریخ جنسیت، تاریخ اخلاق جنسی، اعمال جنسی، عقاید مذهبی یا علمی درباره‌ی جنسیت یا رفتار و آداب جنسی نیست. برعکس، کتاب در پی دانستن پدیداری است تا حدودی متفاوت از این‌ها، چیزی بیشتر سخنی که در جامعه‌ی مدرن همبسته‌ی تنگاتنگ با شکل‌های ذهنی یا سوبژکتیویته و قدرت است. او گام در این راه نهاد که توصیفی از روشی به دست دهد که با آن، آنچه ما جنسیت می‌خوانیم، تبدیل به مسئله‌ی مرکزی و حقیقت خویشتن درونی ما شده است؛ تا آنجاکه در روزگار ما،

جنسیت همچون محور خودآشکاری شناخته می‌شود که تجربه‌ی ما از خویش و بدنمان، گویی به‌شیوه‌ای چاره‌ناپذیر گرد آن می‌چرخد.

فوکو با دقت و وسواس متذکر می‌شود که جنسیت نیروی فطری انسانی برای بازتولید یا کسب لذت نیست. چنانکه او نشان داده است. می‌توان این کارها را انجام داد بی‌آنکه به‌گونه‌ای وسواسی درباره‌ی جنسیت، آن هم به‌شیوه‌ای که فرهنگ مدرن بحث می‌کند، حرف زد؛ یا بی‌آنکه «حقیقت» یک شخصیت را به جنسیت رازآمیزی نسبت داد که بر ما پنهان‌ترین رازهای خودمان را (به دلیل اینکه ژرف‌ترین رازهایند) آشکار می‌کند. جنسیت به‌نظر فوکو، بیشتر مجموعه‌ای تصادفی و مشروط از سخن‌ها، درون‌مایه‌ها یا اعمال است که از سرآغاز روزگار مدرن با سفسطه‌گری روزافزونی، افراد را درون مناسبات قدرتی اجتماعی و سخن باقی نگه داشته است. جنسیت یعنی روش اداره‌کردن، تولیدکردن، و نظارت ما بر بدنمان، کنش‌هایمان و مناسبات اجتماعی‌مان در جامعه‌ی مدرن. جنسیت درون‌مایه‌ی مسلط خواست حقیقت شخصی ما در سده‌های نوزدهم و بیستم بوده است و در این مقام، اهرمی است اصلی برای به انقیاد درآوردن سیستماتیک فرهنگی پیکر فردی و اجتماعی.

فوکو در تفسیر مجدد جنسیت، به این شیوه «فرضیه‌های سرکوبگر» را درباره‌اش رد کرد، یعنی این برداشت همگانی که جنسیت را در دوران مدرن (دست‌کم تا این اواخر) موضوع سرکوبگری اجتماعی می‌داند. اوج سرکوبگری جنسی (بنا به این فرضیه) دوران ویکتوریایی بود که در آن جنسیت، با خشونت به‌وسیله‌ی رسوم اجتماعی، سیاسی و اخلاقی زیر فشار قرار گرفت و تحت نظارت درآمد، تا آنجا که غریزه‌ی جنسی کمابیش به‌گونه‌ای کاملاً مخفیانه، ادامه‌ی

حیات داد تا باری دیگر منفجر شود، انگار زیر فشار هیدرولیک، در حاشیه‌ی فرهنگ، در شکل ناهنجاری‌های جنسی و با شیوع بیماری‌های آمیزشی، گسترش آشکار فحشا و از این قبیل. این فیلم‌نامه‌ی جنسیت سرکوب‌شده که دستخوش الزام‌ها و ناهنجاری‌های بسیار شده و باز ظهور کرده، به‌نظر فوکو، دنباله‌ی مدرن خود را در ایدئولوژی‌های معاصر آزادی جنسی بازیافته است. بدین‌سان، از زمان فروید، این دیگر نکته‌ای پذیرفته‌شده است که تمامی آن درهایی که اخلاق افراطی بسته بود، بازگشوده شده‌اند و ما آرام‌آرام امکان دسترسی مستقیم به مرکز سری انگیزه‌ها و زندگی‌هامان را باز یافته‌ایم.

فوکو این فیلم‌نامه را برعکس کرد. به جای آنکه جنسیت را همچون چیزی بداند که نخست سرکوب شده و بعد به دست نیروهای اجتماعی و سخن‌ها رها شده است، او دوست دارد مناسبات جنسیت با قدرت و دانش را بیشتر به‌هم‌پیچیده، دو طرفه، تقویت‌کننده و بازآفریننده‌ی یکدیگر بداند. فوکو پیش از هر چیز تأکید می‌کند که جامعه‌ی ویکتوریایی، جامعه‌ای نبود که سرکوبی فراتر از جوامع دیگر در آن اعمال شده باشد. در واقع در فرهنگ قرن نوزدهم، شاید بیش از هر زمان دیگر درباره‌ی جنسیت بحث می‌شد و موضوع مورد توجه بود و بی‌رحمانه و ناگزیر به مرکز مباحث همگانی رانده می‌شد. درست است که ویکتوریایی‌ها، زاهدمآبانه از رفتار جنسی بحث می‌کردند، اما در عوض همواره از آن به‌گونه‌ای پیگیر سخن می‌راندند. در عین حال روسپیگری، پورنوگرافی و پزشکی‌شدن گسترده‌ی جنسیت در پژوهش ناهنجاری‌های آمیزشی، استمنا و تنظیم صحیح رغبت جنسی، گواه جنسی‌شدن بی‌سابقه‌ی فرهنگ هستند. و این همه، البته تحت عنوان از جنسیت هیچ نگفتن. فوکو استدلال می‌کند که در کتاب‌های راهنما، متون

پزشکی، ادله‌ی حقوقی، درس‌نامه‌های تصحیح و تنظیم رفتار جنسی در کودکان، در سده‌ی نوزدهم با اصرار درباره‌ی جنسیت بحث می‌شد و آن سده، از جنسیت یک موضوع بحث و یک فرهنگ آفرید.

پیدایش فروید و روانکاوی، به‌نظر فوکو رهایی جنسیت نبود، بلکه وخیم‌ترکردن همان گرایش ویکتوریایی به جنسی‌کردن هر چه بیشتر جنبه‌های زندگی و حرف‌زدن مدام درباره‌ی جنسیت، آن هم در ارتباط با شکل‌های متفاوت دانش و تجربه بود. بدین‌سان با فروید جنسیت تبدیل به مرکز و حقیقت هر جنبه‌ی زندگی ما شد ما در سهوهای کلامی، رؤیاها، حالت‌ها، عادت‌ها و لباس‌های خود، حرف‌های جنسی می‌زنیم. فروید، به بیان دیگر، اطمینان داد که ما در هیچ جنبه‌ای از تجربه‌هامان از خود، نمی‌توانیم از دام جنسیت بگریزیم. فوکو این جنسی‌کردن فراگیر و سخنی تجربه‌ها را در فرهنگ معاصر، دنباله‌دار و دارای پیامدهای حقوقی، اخلاقی، پزشکی، موعظه‌آمیز، روان‌شناسانه، درمانی و مردمی می‌دید. او نتیجه می‌گرفت که «آنچه ویژه‌ی جوامع مدرن است، این نیست که آن‌ها جنسیت را به سوی یک هستی سایه‌گون فرستادند، بلکه این است که آن‌ها خود را وقف صحبتی پایان‌ناپذیر درباره‌ی آن کردند، در حالی که از آن همچون رازی در پرده بهره‌برداری کردند».

جنسیت برای فوکو، در نهایت، فقط پیچیده‌ترین و مخفیانه‌ترین تلاش سخنی بی‌واسطه است برای باز مطرح کردن درون‌مایه‌های پندارگون ژرفنا؛ مفهوم یک معنای پنها، که از فراسو اشاره می‌کند، یا درون نشانه‌های سطحی و علامت‌های زندگی هرروزه رمزگذاری شده است. مقصود و نیت فوکو در تحلیلش از سخن مدرن درباره‌ی جنسیت، جلب توجه ماست از ژرفنایی دروغین به سطحی که به‌راستی وجود

دارد، جایی که به‌نظر او، هیئت عنصر ذهنی و سوبژکتیو، ساخته و حفظ می‌شود.

روش فوکو در تاریخ جنسیت این است که به جای آن‌که جنسیت و قدرت را همچون مواردی متضاد بداند، به درک شیوه‌هایی نایل آید که در آن‌ها جنسیت و قدرت همزیستی دارند؛ هم در سخن و هم در رفتار اجتماعی مردان و زنان، در «مارپیچ‌های جاودانیِ قدرت و لذت» که‌به‌گونه‌ای مداوم، موقعیت‌ها، شرایط، موضوعات و مایه‌هایی را تقویت می‌کند که در آن‌ها جنسیت به مثابه یک گوهر سخنی، «حقیقت پنهان» زندگی ما تولید می‌شود. جنسیت هنگامی که با فشارهای نهادی اخلاق‌ساز و بهنجارساز اعتراف پیوند می‌یابد (اعتراف به‌نظر فوکو آن شکل از سخن است که در آن ما بیشتر از «حقیقت» جنسیت خود حرف می‌زنیم)، همچون یکی از شکل‌های مسلط فرهنگی ظهور می‌کند که با آن، عنصر ذهنی و سوبژکتیو تولید و بازتولید می‌شود، تا درباره‌ی آن دلشوره پیدا کنیم و بهنجارش سازیم. طرح فوکو در تاریخ جنسیت «تشریح استراتژی‌های قدرت است که ذاتی این خواست دانش هستند»، خواست دانشی که همان جنسیت است.

جنسیت که از راه لذت به بدن، از راه سخن به دانش و از راه رابطه‌هایی که این دو گرفتارش هستند به قدرت وابسته است، در مسیر پیچیده‌ای که همگام سخن و قدرت است، عنصر مرکزیِ شکل‌دهنده‌ی ذهنیت و سوبژکتیویته‌ی ماست.

طرح گسترده‌ای که فوکو درباره‌ی جنسیت در نخستین مجلد کتابش ترسیم کرد، سرانجام از مسیرش خارج شد. پس از نخستین مجلد، فوکو تأکید را از دوران مدرن، متوجه نوشته‌های کلاسیک و پیشامدرن درباره‌ی جنسیت کرد و از نقادی سیاسی آشکار مناسبات

قدرت، لذت و دانش در فرهنگ مدرن، متوجه پژوهش پارسامنشانه‌تری از روش‌های تسلط بر خود در مناسبات جنسی شد. فوکو چهار مجلد از تاریخ جنسیت را به پایان رسانده بود که در ۱۹۸۴ درگذشت. او قربانی بیماری ایدز شد. طنز تلخ چنین مرگی برای نویسنده‌ای که خود حساسیت زیادی نسبت به تأثیر متقابل قدرت، دانش و لذت در شکل‌گیری سیاسی و بقای خویشتن‌های جنسی‌شده و سوبژکتیو ما داشت، از چشم خوانندگان آثار فوکو پنهان نیست.

نتیجه

فوکو در تمامی آثارش، پیش از هر چیز به این نکته توجه داشت که چگونه اندیشه و زبان، نظم خود را بیشتر از نظام‌های جمعی به دست می‌آورند و نه از منابع فردی. بخش عمده‌ی این توجه، ناشی از بینش خشماگین او بود و دقتش به اینکه چگونه هر فرد به شکلی خطرناک و زیان‌آور با آن نظام‌های جمعی به نظم آمده است و باز محصول همدلی ذاتی و آتشینی بود که او نسبت به هر چه مطرود و منحرف است احساس می‌کرد.

با این همه، فوکو به معنای ساده‌ی کلمه، یک انقلابی نبود و به‌راستی که اینجا هم (چون هر جای دیگر نوشته‌هایش) ناسازه‌های گوناگون می‌توان یافت. به سال ۱۹۶۱، رولان بارت برای نخستین بار نوشته‌های فوکو را ناآرام خواند. از آن زمان دیگر رسم شد که او را همچون نویسنده‌ای دشوارنویس و فهم‌ناپذیر وصف کنند. او تاریخ‌نگار

بود؛ اما نگارنده‌ی کدام تاریخ؟ عقاید؟ زبان؟ سخن؟ قدرت؟ فیلسوف بود، فیلسوفی چنان مراقب شرایط نیرنگ‌باز اندیشه‌ی مدرن، که خود به‌گونه‌ای بیش و کم درک‌ناشدنی گرفتار ناسازه‌ها شده بود، گونه‌ای «نوار موبیوسِ»* روشنفکر، که همواره به شکلی ناممکن دوباره به خود برمی‌گردد همچون قیاسی که کلیفورد گیرتس[۱۱۵] انسان‌شناس به کاربرده است: به‌سان یکی از نقاشی‌های م.ک.اشر[۱۱۶]. گیرتس به‌گونه‌ای شایسته بی‌ثباتی و ناپایداری فوکو در نویسندگی را وصف کرده و در ۱۹۷۸ نوشته است که فوکو «تبدیل به چیزی ناممکن شده است، یک تاریخ‌نگار بی‌باور به تاریخ، یک دانشمند علوم‌انسانی ضدانسان‌گرایی و یک ساختارگرای ضدساختارگرایی.»

فوکو در تمام مدت نویسندگی‌اش، بی‌تردید در پی آن بود که تجسم اصل مقاومت در برابر نظام حاکم فرهنگی و سیاسی باشد؛ اما همچنین می‌خواست تجسم همین مقاومت در برابر نیروهای مخالف رسمی نیز باشد. سخن خود او ــ که یک تاریخ‌نگار نظام‌های عظیم و فراشخصیِ سخن و قدرت بود ــ با اقتداری سخت نامعمول بیان می‌شد، اقتداری که آسان با پافشاری‌اش بر سستی‌ها و در واقع ناتوانی‌های انسانیِ افراد، هماهنگ نمی‌شود. او با پژوهش تاریخ اندیشه‌ی غربی درباره‌ی دیوانگی، بیماری، زبان، مجازات، قدرت، ذهنیت و جنسیت، آرزو داشت که اندیشه را از آنچه خود، همدستی و مشارکت صمیمانه با قدرت می‌شناخت جدا کند. با این همه، نیروی نوشته‌هایش نشان می‌دهد که آن همدستی و مشارکت، چیزی است اجتناب‌ناپذیر و صنعت بیانِ آزادی، خود همان اسارت و سلطه‌ای را به دنبال دارد که

* نوار موبیوس در ریاضیات به منحنی یا نواری اطلاق می‌شود که دور خود می‌پیچد و اگر چیزی در روی این نوار حرکت کند، همواره به طور گیج‌کننده‌ای به جای اولش باز می‌گردد.

شبیه همان سلطه‌ای است که خود در پی برانداختن آن است. نیروی نوشته‌های فوکو نشان می‌دهد که دگرگونی، اگر یکسر ناممکن نباشد، دست‌کم به بیان در نمی‌آید و از این روبه‌گونه‌ای جدی پیش‌بینی‌ناشدنی است. یکی از مترجمان انگلیسی آثارش، یک بار یادآور شد که «منظره‌ی ناقدان مارکسیستی که تلاش می‌کنند واژگان و چیزها را در مهار بگیرند، همانند تلاش آن مأمور پلیس است که می‌کوشد تا زن‌نمایی را دستگیر کند که‌به‌گونه‌ای تکان‌دهنده و شنیع با لباس زنانه عشوه می‌فروشد».

اما با تمام این حرف‌ها، فوکو در ۱۹۷۰ به معتبرترین کرسی دانشگاهی در نظام آموزشی فرانسه پذیرفته شد. فوکو تا اندازه‌ای همچون رولان بارت و به میزانی بیش از دیگر همروزگاران (یا تقریباً همروزگاران فرانسوی خود) چون ژاک لاکان روانکاو، کلود لوی استروس انسان‌شناس و ژاک دریدای فیلسوف (که فوکو با او در میراثی فرهنگی شریک بود و نیز در غریزه‌ای به سوی افراط در بت‌شکنی)، در برابر قرارگرفتن در هر دسته یا طبقه‌ی روشنفکری و خصوصاً رابطه‌ی مرید و مرادی مقاومت کرد. این نکته نه فقط مانع از فوران عظیم کتاب‌ها و مقاله‌ها درباره‌ی کار او نشد، بلکه به‌راستی شاید بتوان گفت که خود انگیزشی برای نوشتن این قبیل کتاب‌ها و مقاله‌ها شد. نوشته‌های فوکو با آن چموشی و بدقلقی، آن‌چنان تأثیر گسترده‌ای داشته‌اند که آدمی وسوسه می‌شود نتیجه بگیرد که او آرزوی چیزی را داشت که آثارش با شدت و حدت علیه آن مبارزه می‌کردند: دوام هویت انسانی، حتا پس از مرگ، در زبان.

پی‌نوشت‌ها

۱. Macbeth, I, 4. به نقل از ترجمه‌ی داریوش آشوری، تهران، آگاه، ۱۳۷۱، ص ۲۱.

2. Michel Foucault

3. *Le Monde*

4. La Salpetrière

۵. Roland Barthes، (۱۹۸۰-۱۹۱۵). منتقد فرانسوی.

۶. نقل است از مقاله‌ی معروف بارت «مرگ مؤلف» در:

Roland Barthes, *Le bruissement de la langue*, Paris, 1984. PP. 61-68

۷. Jürgen Habermas، (-۱۹۲۹). جامعه‌شناس آلمانی.

8. From "Taking Aim at the Heart of the Present" in, David Couzens ed, *Foucault, A Critical Reader* , London, 1989, PP. 103-108

۹. Grorges Bataille، (۱۹۶۲-۱۸۹۷). نویسنده‌ی فرانسوی.

۱۰. Friedrich Nietzsche، (۱۹۰۰-۱۸۴۴). فیلسوف آلمانی.

11. *Naissance de la clinique* (*The Birth of the Clinic*, 1963)

12. *Les mots et les choses* (*The Order of Things,* 1966)

13. Michael Ignatieff

14. "Theatrum Philosophicum" in *Language, Counter-memory, Practice*, P. 174

15. *L'Ordre du discours* (*The Discourse on Language*)

16. *Les mots et les choses*, P. 398

17. *L' Archéologie du savoir* (*The Archeaology of Knowledge*, 1969)

18. "Qu'est-ce qu'un auteur?" ("What Is an Author?",1969)

۱۹. Stéphane Mallarmé، (۱۸۹۸-۱۸۴۲). شاعر و منتقد فرانسوی.

20. "Qu'est-ce qu'un autear?", P.85

21. *L'Archéologie du savoir*, P.16

۲۲. James Joyce، (۱۹۴۱-۱۸۸۲). نویسنده‌ی ایرلندی.

۲۳. Franz Kafka، (۱۹۲۴-۱۸۸۳). نویسنده‌ی چک.

۲۴. Thomas Mann، (۱۹۵۵-۱۸۷۵). نویسنده‌ی آلمانی

۲۵. Gustave Flaubert، (۱۸۸۰-۱۸۲۱). نویسنده‌ی فرانسوی.

۲۶. Arthur Rimbaud، (۱۸۹۱-۱۸۵۴). شاعر فرانسوی.

۲۷. T.S.Eliot، (۱۹۶۵-۱۸۸۸). شاعر امریکایی - انگلیسی.
۲۸. Edward Said، (۱۹۳۵-). متفکر فلسطینی - امریکایی.
۲۹. William Butler Yeats، (۱۹۳۹-۱۸۶۵). شاعر ایرلندی.
30. *L'Ordre de discours*, PP. 7-8
31. Poitiers
۳۲.در سال‌های اخیر، پس از انتشار این رساله، سه کتاب زیر درباره‌ی زندگی فوکو منتشر شده است:

Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Paris, 1991
Miller, James, *The Passion of Michel Foucault*, New York, 1993
Macey, David, *The Lives of Michel Foucault*, London, 1993

33. *Beginnings*
34. Lycée Henry IV
۳۵. Jean Hyppolite، (۱۹۶۸-۱۹۰۷). فیلسوف فرانسوی.
36. École Normale Supérieure
37. Sorbonne
۳۸. Louis Althusser، (۱۹۹۰-۱۹۱۸). فیلسوف فرانسوی.
39. Alan Sheridan
40. *Maladie mentale et personalité* (*Mental Illness and Psychology*)
41. Uppsala
42. *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason, 1961)
43. John Heckman
۴۴. Henri Bergson، (۱۹۴۱-۱۸۵۹). فیلسوف فرانسوی.
۴۵. Jean Paul Sartre، (۱۹۸۰-۱۹۰۵). فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی.
۴۶. Maurice Merleau-Ponty، (۱۹۶۱-۱۹۰۸). فیلسوف فرانسوی.
۴۷. Edmund Husserl، (۱۹۳۸-۱۸۵۹). فیلسوف آلمانی.
۴۸. Martin Heidegger، (۱۹۷۶-۱۸۸۹). فیلسوف آلمانی.
49. Michael Clark
50. *Michel Foucault, An Annotated Biblioraphy*
51. *Critique de la raison dialectique*
۵۲. Wilhelm Friedrich Hegel، (۱۸۳۱-۱۷۷۰) فیلسوف آلمانی.
53. *Phänomenologie des Geistes* (*The Phcnomenology of Mind*, 1807)
54. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946

55. Perry Anderson

۵۶. اشاره‌ی نویسنده به فصل «دگرگونی‌های صوری» در کتاب زیر است:

Perry Anderson, *Le Marxisme Occidental*, Paris, 1977

۵۷. Edmund Burke، (۱۷۹۷-۱۷۲۹). نویسنده و سیاستمدار انگلیسی.

۵۸. Mary Shelley، (۱۸۵۱-۱۷۹۷). نویسنده‌ی انگلیسی. آفریننده‌ی فرانکنشتاین.

۵۹. Frankenstein شخصیت رمان به همین نام از مری شلی. او با توسل به علم و جادو،انسانی هیولایی خلق می‌کند که مهارش از دست خود او نیز به در می‌رود.

۶۰. Dylan Thomas، (۱۹۵۳-۱۹۱۴). شاعر بریتانیایی.

61. *Time*

۶۲. Claude Lévi-Strauss، (-۱۹۰۸). انسان‌شناس فرانسوی.

63. *La Pensée Sauvage* (*The Savage Mind*, 1964)

۶۴. Sigmund Freud، (۱۹۳۹-۱۸۵۶). روانکاو اتریشی.

۶۵. Jacques Lacan، (۱۹۸۱-۱۹۰۱). روانکاو فرانسوی.

۶۶. Ferdinand de Saussure، (۱۹۱۳-۱۸۵۷). زبان‌شناس سویسی.

۶۷. Émile Benveniste، (۱۹۷۶-۱۹۰۲). زبان‌شناس فرانسوی.

۶۸. Roman Jakobson، (۱۹۸۲-۱۸۹۶). زبان‌شناس روسی ـ امریکایی.

۶۹. René Descartes، (۱۶۵۰-۱۵۹۶). فیلسوف فرانسوی.

۷۰. Jacques Derrida، (-۱۹۳۰). فیلسوف فرانسوی.

71. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972-1977

72. Lysenko affair

73. Trofim Denisovich Lysenko

74. *Power/Knowledge*, P. 109

75. *Histoire de la folie*, P. 27

۷۶. Hieronymous Bosch، (۱۵۱۶-۱۴۵۰؟). نقاش هلندی.

۷۷. Albrecht Dürer، (۱۵۲۸-۱۴۷۱). نقاش آلمانی.

۷۸. Peter Breughel the Elder، (۱۵۶۹-۱۵۲۰؟). نقاش فلاندی.

۷۹. William Shakespeare، (۱۶۱۶-۱۵۶۴). شاعر و نمایش‌نامه‌نویس انگلیسی.

80. *Moriae encomium* (*In Praise of Folly*, 1509)

۸۱. Desiderus Erasmus، (۱۵۳۶-۱۴۶۶). دانشور هلندی.

82. op.cit. p. 35

۸۳. Marquis de Sade، (۱۸۱۴-۱۷۴۰). نویسنده‌ی فرانسوی

۸۴. Vincent van Gogh، (۱۸۹۰-۱۸۵۳). نقاش هلندی.

85. Hubert L. Dreyfus

86. Paul Rabiow

87. "Nietzche, la généalogie, l'histoire" ("Nietzsche, Genealogy, History, 1971)

۸۸.نویسنده به این نکته اشاره نکرده که این یکی از دو انتقادی است که ژاک دریدا به کتاب فوکو دارد. نگاه کنید به مقاله‌ی مهم دریدا «cogito و تاریخ جنون» در:
Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, 1967

۸۹. Xavier Bichat، (۱۷۷۱-۱۸۰۲). آناتومیست فرانسوی.

90. *Naissance de la Clinique*, P. 201

91. op. cit. p. VIII

92. *Surveiller et punir* (*Discipline and Punish*, 1975)

93. "Criticism Between System and Culture"

94. Histoire de la Sexualité (The History of Sexuality, 1976-1985)

95. *L'Ordre du discours* (*The Discourse on Language*, also translated as "The Order of Discourse")

96. *L'Archéologie du savoir*, p. 198

97. "Nietzsch, Marx, Freud"

98. *Naissance de la Clinique*, p. XII

99. op. cit. p. XIII

100. *L'Archéologie du savoir*, p. 106

101. op. cit. pp. 116-117

۱۰۲. Gregor Mendel، (۱۸۲۲-۱۸۸۴). گیاه‌شناس اتریشی.

103. *L'Ordre du discours*, pp. 53-54

104. op .cit. pp. 54-55

105. Ibid.

106. Ibid.

۱۰۷. Adam Smith، (۱۷۲۳-۱۷۹۰). اقتصاددان اسکاتلندی.

108. *The Wealth of Nations*

109. *Les mots et les choses*. p. 304

۱۱۰. Diegu Velázquez، (۱۵۹۹-۱۶۶۰) نقاش اسپانیایی. تلفظ صحیح نام او به اسپانیایی: بلاثکث.

۱۱۱. Las Meninas، واژه‌ی پرتغالی به معنای «بانوان والاتبار».

112. op. cit. p. 323

۱۱۳. Jeremy Bentham، (۱۷۴۸-۱۸۳۲). فیلسوف انگلیسی.

114. *Surveiller et punir*. p. 34

115. Clifford Geertz

۱۱۶. Moritz Cornelis، (۱۸۹۸-۱۹۷۲). نقاش و گرافیست هلندی.

Selected Bibliography

EDITIONS

Maladie mentale et personnalité. Paris, 1954. Revised and reissued as *Maladie mentale et psychologie*. Paris, 1962.

Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, 1961

Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical. Paris, 1963.

Raymond Roussel. Paris, 1963.

Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines. Paris, 1900.

L'Archéologie du savoir. Paris, 1969.

L'Ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcé le 2 décembre 1970. Paris, 1971.

Ceci n'est pas une pipe: Deux lettres et quartre dessins de René Magritte. Montpellier, 1973.

Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris, 1975.

Histoire de la sexualité. 4 vols. Vol. 1, *La vollonté de savoir*; vol. 2, *L'Usage des plaisirs*; vol. 3, *La souci de soi*; vol. 4, *Les aveux de la chair*. Paris, 1976-1985.

ESSAYA

"Introduction." In Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*. Paris, 1954.

"Le `non' du père." *Critique* 18:195-209 (1962).

"Le langage à l'infini." *Tell quel* 15:44-53 (1963).

"Préface à la transgression." *Critique* 19:751-769 (1963).

"La folie, l'absence d'o euvre." *Table ronde* 196:11-21 (1964)

"Le langage de l'espace." *Critique* 20:378-382 (1964)

"Le prose d'Actéon." *Nouvelle revue française* 12:444-459 (January-March 1964)

"La pensée du dehors. "*Critique* 22:523-546 (1966).

"Un `fantastique´ de bibliothèque." *Cahiers de la compagnie Madeleine Renaud-Jean Louis Barrault* 59:7-30 (1967)

"Nietzsche, Marx, Freud." *Cahiers de Royaumont-- Philosophie* 6:183-192 (1967).

"Sur l'archéologie des sciences: Réponse au cercle d'épistémologie. "*Généalogie des sciences: Cahiers pour l'analyse* 9:5-44 (1968)

"Qu'est-ce qu'un auteur?" *Bulletin de la Société française de philosophie* 63:73-104 (1969).

"Theatrum Philosophicum." *Critique* 26:885-908 (1970).

"Mon corps, ce papier, ce feu." *Paideia* (September 1971)

"Nietzsche, la généalogie, l'histoire." *In Hommage à Jean Hyppolite*. Edited by Michel Foucault. Paris, 1971.

"La politique de la santé au XVIII^e siècle. "In Michel Foucault et al., *Les machines à guérir* (*aux origines de l'hôpital moderne*). Paris, 1976.

INTERVIEWS

"Foucault répond à Sartre." *Quinzaine littéraire* 46:20-22 (March 1968).

"Réponse à une question." *Esprit* 36:850-874 (1968).

"`Sur le sellette´: Michel Foucault." *Nouvelles littéraires* 17:3 (March 1975)

"Pouvoir et corps." *Quel corps*? 2 (1975).

"Questions à Michel Foucault sur la géographie." *Hérodote* 1 (1976)

"Pouvoirs et stratégies." *Les révoltes logiques* 4:89-97 (1977)

"Entretien avec Michel Foucault: `Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps.´" *Quinzaine littéraire* 247:1-15 (January 1977).

"Le jeu de Michel Foucault." *Ornicar*? 10 (July 1977).

WORKS EDITED BY FOUCAULT

Hommage à Jean Hyppolite. Paris, 1971

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...: Un cas de parricide au XIX[e] *siècle*." Paris, 1973. Includes an essay by Foucault.

Herculine Barbin, dite Alexina B. **Paris, 1978.**

TRANSLATIONS

"Afterword." In Hubert L. Dreyfus and Paul Rabi now, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2d ed. Chicago, 1983. Also contains an interview with Foucault.

The Archaeology of Knowledge. Translated by A.M. Sheridan Smith. New York, 1972.

The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception. Translated by A. M. Sheridan Smith. New York, 1973.

Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Translated by Alan Sheridan. New York, 1977.

The Discourse on Language. Appendix to *The Archaeology of Knowledge*. Translated by Rupert Sawyer. New York, 1972.

"Final Interview." *Raritan* 5:1-13 (Summer 1985).

The Foucault Reader. Edited by Paul Rabinow. New York, 1984. Includes excerpts from Madness and *Civilization* (The Great Confinement" and "The Birth of the Asylum"), *Discipline and Punish* (The Body of the Condemned," "Docile Bodies," "The Means of Correct Training," "Panopticism," "Complete and Austere Institutions," "Illegalities and Delinquency," and "The Carceral"), and *The History of Sexuality*, vols. 1 and 2 ("Right of Death and Power over Life," "We O'ther Victorians,'" "The Repressive Hypothesis," and "Preface to *The History of Sexuality*, Volume II"), essays ("What Is Enlightenment?" "Truth and Power," "Nietzsche, Genealogy, History," "What Is an Author?" and "The Politics of Health in the Eighteenth Century") and interviews ("Space, Knowledge, and Power," "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress," "Politics and Ethics," and "Polemics, Politics, and

Problemati-zations: An Interview with Michel Foucault")

Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth - Century French Hermaphrodite. Edited by Michel Foucault. Translated by Richard McDougall. New York, 1980. The English edition inclludes an introduction by Foucault.

"History, Discourse, and Discontinuity." Translated by Anthony M. Nazzaro. *Salmagundi* 20:225-248 (1972). Translation of "Réponse à une question."

The History of Sexuality. 3 vols. to date. Translated by Robert Hurley. Vol. 1, *An Introduction*; vol. 2, The Use of Pleasure; vol. 3, *The Care of the Self.* New York, 1978-1985. Volume 4 is forthcoming.

"Human Nature: Justice Versus Power." In A. J. Ayer et al., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind.* Edited by Fons Elder. London, 1974. An interview with Foucault and Noam Chomsky on Dutch television, transcribed by Fons Elders.

L, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother...: A Case of Parricide in the Nineteenth Century. Edited by Michel Foucault. Translated by Frank Jellineck. New York, 1975.

Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Edited by Donald F. Bouchard. Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca, N.Y., 1977. Includes "A Preface to Transgression, Language to Infinity," "The Father's `No,´" "Fantasia of the Library," "What Is an Author?" "Counter-memory: The Phi-losophy of Difference," "Nietzche, Genealogy, History," "Theatrum Philosophicum," "History of Systems of Thought," "Intellectuals and power," and "Revolutionary Action: `Until Now.´"

Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason. Translated by Richard Howard. New York, 1965.

Mental Illness and Psychology. Translated by Alan Sheridan. New York, 1976. Translation of the revised 1962 edition

"My Body, This Paper, This Fire." *Oxford Literary Review* 4:5-28 (1979).

The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. Translated anonymously. New York, 1970.

Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Edited by Colin Gordon. Translated by Colin

Gordon et al. New York, 1980. Includes "On Popular Justice: A Discussion with Maoists," "Prison Talk," "Body/Power," "Questions on Geography," "Two Lectures," "Truth and Power," "Power and Strategies," "The Eye of Power," "The Politics of Health in the Eigh-teenth Century," "The History of Sexuality," and "The Confession of the Flesh."

"Preface." In Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York, 1977.

BIOGRAPHICAL AND CRITICAL STUDIES

Anderson, Perry. *In the Tracks of Historical Materi-alism*. London, 1983.

Arac, Jonathan. "The Function of Foucault at the Present Time." *Humanities in Society* 3:73-86 (1980). Special number on Foucault.

Barthes, Roland. "Savoir et folie." *Critique* 17:915922(1961). Translated as "Taking Sides" in his *Critical Essays*. New York, 1972.

Baudrillard, Jean. *Oublier foucault*. Paris, 1970. Translated as "Forgetting Foucault" in *Humani-ties in Society* 3:87-111 (Winter 1980). Special number on Foucault.

Bersani, Leo. "Pedagogy and Pederasty." *Raritan* 5:14-21 (Summer 1985)

Bové, Paul A. "The End of Humanism: Michel Foucault and the power of Disciplines." *Humanities in Society* 3:23-40 (Winter 1980). Special number on Foucault.

Donato, Eugenio. "Structuralism: The Aftermath." *Sub-Stance* 7:9-26 (1973)

Derrida, Jacques. "Cogito and the History of Madness." In his *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago, 1978.

Dreyfus, Hubert L., and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2d ed. Chicago, 1983.

Elders, Fons. "Postscript." In A. J. Ayer et al., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*. Edited by Fons Elder. London, 1974.

Fraser, Nancy. "Foucault's Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?" *Salmagundi* 61:54-70 (Fall 1983).

Friedrich, Otto. "France's Philosopher of Power." *Time*, 16 November 1981.

Habemas, Jürgen. "Taking Aim at the Heart of the Present." *University Publishing*, no. 13 (Summer 1984).

Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Spirit*. Trans-lated by A.V. Miller. London, 1977.

Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by Samuel Cherniak and John Heckman. Evanston, III., 1974. Includes an introduction by John Heckman. Ignatieff, Michael. "Michel Foucault." *University Publishing*, no. 13 (Summer 1984)

Jameson, Frederic. *The Prison-House of Language*: A *Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton, N. J. 1972.

-------. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, N.Y., 1981.

Lemert, Charles C., and Garth Gillan. *Michel Foucault: Social Theory and Transgression*. New York, 1982.

Lentricchia, Frank. *After the New Criticism*. Chicago, 1980

-------."Reading Foucault (Punishment, Labor, Resistance)," parts 1 and 2 *Raritan* 1:5-32 (Spring 1982) and 2:41-70 (Summer 1982)

Marcus, Steven. "Madness, Literature, and Society." In his *Representations*: *Essays on Literature and Society*. New York, 1975.

Megill, Allan. "Foucault, Structuralism, and the Ends of History." *Journal of Modern History* 51:451-503 (1979).

Meisel, Perry. "What Foucault Knows." *Salmagundi* 44/45:235-241 (1979)

Major-Poetzl, Pamela R. *Michel Foucault's "Archeology"of Western Culture*; *Toward a New Science of History*. Chapel Hill, N.C., 1983.

Poirier, Richard. "Writing off the Shelf." *Raritan* 1:106-133 (1981)

Racevskis, Karlis. "The Discourse of Michel Foucault: A Case of an Absent and Forgettable Subject." *Humanities in Society* 3:41-53 (Winter 1980). Special number on Foucault.

------. *Michel Foucault and the Subversion of Intellect. Ithaca,* N.Y., 1983.

Said, Edward. "An Ethics of Language." *Diacritics* 4:28-37 (Summer 1974)

------. "Abecedearium Culturae." In his *Beginnings: Intention and Method*. New York, 1975.

------. "Criticism Between System and Culture" and "Traveling Theory." In his *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Mass., 1983.

Sartre, Jean-Paul. "Jean-Paul Sartre répond." *L'Arc* 30:87-96 (1966)

Sheridan, Alan. *Michel Foucault: The Will to Truth*. New York, 1980.

Sprinkler, Michael. "The Use and Abuse of Foucault." *Humanities in Society* 3:1-21 (Winter 1980). Special number on Foucault.

Thompson, E. P. *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York, 1978.

White, Hayden. "Foucault Decoded: Notes From Underground." History and Theory 12:23-54 (1975). Reprinted in his *Tropics of Discourse*. Baltimore, 1978.

------. "Michel Foucault." In *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida*. Edited by John Sturrock. New York, 1979.

BIBLIOGRAPHY

Clark, Michael. *Michel Foucault*, an *Annotated Bib- liography: Toolkit for a New Age*. New York, 1982. An excellent analytic bibliography and an indispensable guide to Foucault that includes an introduction by Clark.

کتاب‌نامه‌ی فارسی

«نقش سیاسی روشنفکران»، ترجمه‌ی آرمن لوکس، کیهان فرهنگی، شماره ۲، سال ششم (اردیبهشت ۶۸).

این یک چپق نیست (همراه با نقاشی‌ها و طرح‌هایی از رنه مگریت)، ترجمه‌ی مانی حقیقی، تهران، مرکز، ۱۳۷۵.

بررسی یک پرونده قتل، ترجمه‌ی مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه، ۱۳۷۶.

«قدرت انضباطی و تابعیت»، ترجمه‌ی فرهنگ رجائی، قدرت، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

«'درباره‌ی روشنگری چیست' کانت»، ترجمه‌ی همایون فولادپور، کلک، ۲۲ (دی ۷۰).

«سراسر بینی» ترجمه‌ی ناهید مؤید حکمت، مجله‌ی فرهنگ (مدرنیسم و مابعد)، ۱۵، (پاییز ۷۲)

نیچه، فروید، مارکس (مجموعه مقالات)، ترجمه‌ی افشین جهاندیده... و دیگران، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.

مولف چیست؟ (مقالاتی از فوکو و درباره‌ی فوکو)، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.

تاریخ جنون، ترجمه‌ی فاطمه ولیانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.

ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟ ترجمه‌ی حسین معصومی همدانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.

ایران روح یک جهان بدون روح، ترجمه‌ی افشین جهاندیده / نیکو سرخوش، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.

مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه‌ی نیکو سرخوش / افشین جهاندیده، تهران، نی، ۱۳۷۸.

نظم گفتار (درس افتتاحی در کلژ دو فرانس، دوم دسامبر)، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۷۸.

این یک چپق نیست (بریل)، تهران، مجتمع خدمات بهزیستی نابینایان رودکی، ۱۳۷۹.

گفت‌وگو

ال کاباش، ژان پیر، «استراکتورئالیسم فوکو»، ترجمه‌ی محمد قاضی، جهان نو، ۴-۵-۶/۲۳ (۱۳۴۷)

پرهام، باقر، «مصاحبه با میشل فوکو»، نامه‌ی کانون نویسندگان ایران، ۱، (بهار ۱۳۵۸)

ریگینز، استیون، «چهره‌ی متفکر» ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، نگاه‌نو، ۱۷، (دی ۱۳۷۲)

بونسن، پیر، «قدرت»، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، نگاه‌نو، ۱۷، (دی ۱۳۷۲).

بودریار، ژان، «گفت و گوی سیلور لوترانژه با ژان بودریار: فوکو را فرموش کن ژان بودریار و بودریار را فراموش کن.» پیام یزدانجو، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.

درباره‌ی نویسنده و آثارش

حنایی کاشانی، محمد سعید، «.. فوکو، ویلتای و زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر هایدگر، گادامر»، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.

تاجیک، محمدرضا، میشل فوکو وانقلاب اسلامی، تهران، بقعه، ۱۳۷۸.

ضیمران، محمد، میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.

دریفورس، هیوبرت / رابینو، ف. پل، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمونتیک، ترجمه‌ی حسین بشریه، تهران، نی، ۱۳۷۹.

حقیقی، شاهرخ، گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، تهران، آگاه، ۱۳۷۹.

احمدی، بابک، «ساختار و معنا: لوی استروس، فوکو»، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰.

سلدن، رامان، «سخن و قدرت: میشل فوکو و ادوارد سعید»، ترجمه‌ی عباس مخبر، راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر، تهران، طرح نو، ۱۳۷۲.

فولادوند، عزت‌الله، «میشل فوکو: رازبینی و راستگویی»، نگاه نو، ۱۷، (دی ۱۳۷۲).

احمدی، بابک، «دانش و اقتدار»، مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳.

هوروکس، کریس، فوکو، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران، نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۷۹.

پین، مایکل، بارت، فوکو، آلتوسر، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.

اسمارت، بری... و دیگران، فوکو در بوته نقد، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.

هیندس، باری، گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو، ترجمه‌ی مصطفی یونسی، تهران، نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۸۰.

نمایه

ر

ز

س

ش

م

ن

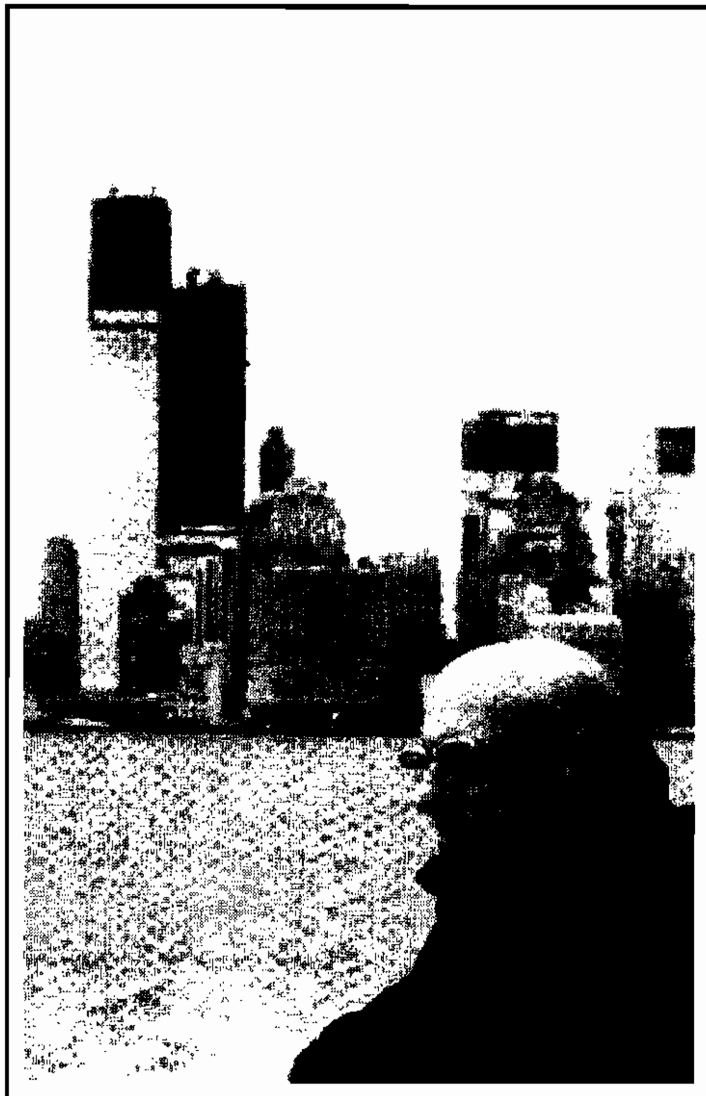
و

ه

ی



اسپانیا ▲ ▼ امریکا





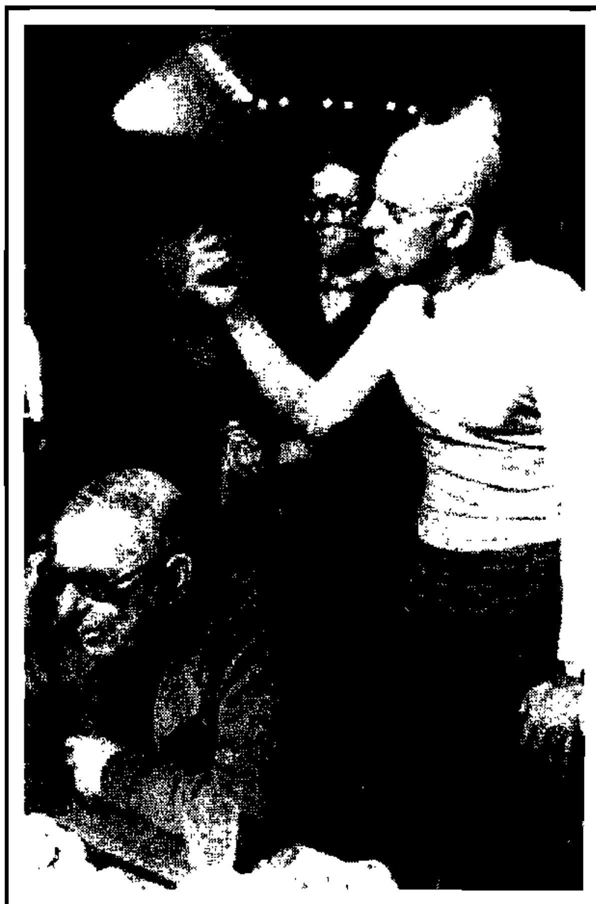


میشل فوکو و ژان‌پل سارتر





در کنار ژان‌پل سارتر





همراه با ژان ژنه









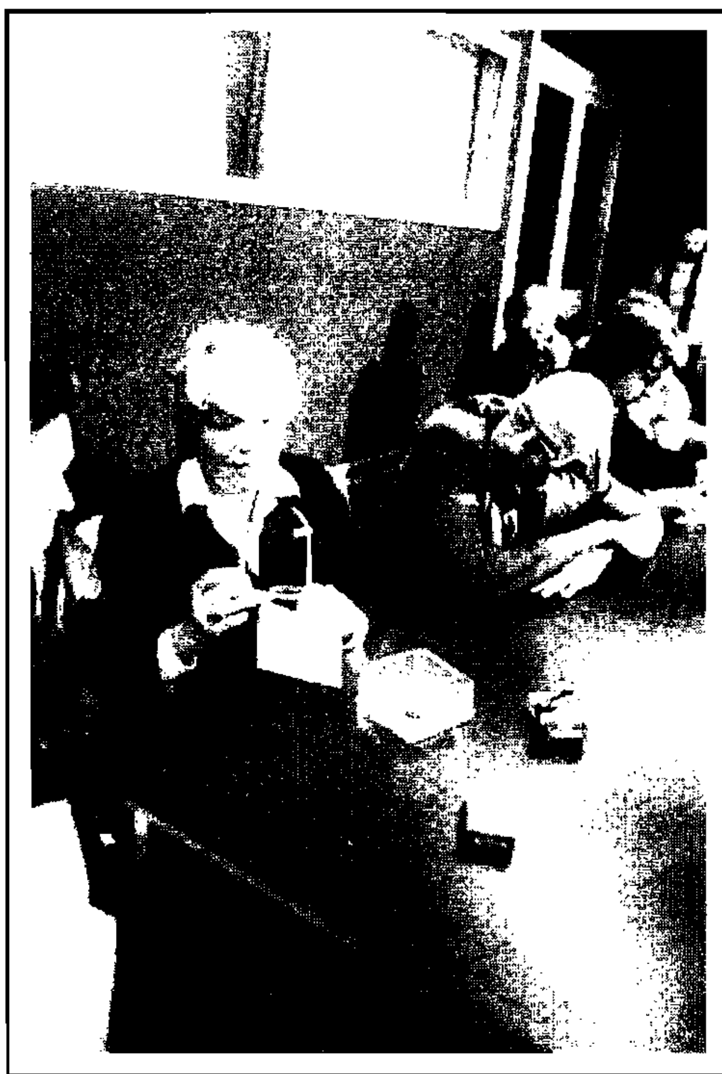
در کنار ایو مونتان

در حال گفتگو با نوام چامسکی





بەهەراد سیمون سینیورە





فوکو و رنه الیو



کلود موراک و فوکو



در کنار فرانسوا شاتله





دانشگاه برکلی ▲ ▼ دانشگاه برلین




COMI
LA VIE E
TRAV

نویسندگان قرن بیستم فرانسه

۲

نشر ماهی

آنری برگسون • موریس مترلینگ
آندره ژید • مارسل پروست • پل والری
آلفرد ژاری • گیوم آپولینر • ژان ژیرودو
فرانسوا موریاک • ژان آرپ • سن ژون پرس
ژان کوکتو • لویی فردینان سلین • کولت
آنری دومونترلان • آندره برتون • آنتونن آرتو
آلبر کامو • لویی آراگون • میشل دو گلدرود
ناتالی ساروت • آندره مالرو • مارسل امه
رمون کنو • ژورژ سیمنون • ژان پل سارتر
مارگریت یورسنار • سیمون دوبووار • ژان ژنه
سیمون وی • ژان آنویی • اوژن یونسکو
کلود سیمون • آلن رب گریه • میشل بوتور
میشل فوکو • رولان بارت • میلان کوندرا
آنتون دو سنت اگزوپری • پل کلودل





ISBN 964-93333-8-X

۱۳۰۰ تومان